



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA DIMENSIÓN ÉTICO-POLÍTICA DE *UBUNTU* Y LA SUPERACIÓN DEL RACISMO EN “NUESTRA AMÉRICA”

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

JEAN-BOSCO KAKOZI KASHINDI

Comité Tutorial:

Dr. Mario Magallón Anaya (Tutor Principal)

(Facultad de Filosofía y Letras/CIALC)

Dr. Juan Manuel de la Serna Herrera (Cotutor)

(Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe “CIALC”)

Dr. Omer Buatubenge (Cotutor)

(Posgrado en Estudios Latinoamericanos)

México, D. F. enero 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

México, D.F., Enero de 2015.

“Ninguna persona nace odiando a otra persona por el color de su piel, su origen o su religión. Si las personas aprenden a odiar, pueden aprender a amar, porque el amor llega más naturalmente al corazón humano que su contrario”.

(Nelson Rolihlahla Mandela)

“Mi humanidad está inextricablemente relacionada a tu humanidad. Pertenece a un haz de vida. Soy humano porque pertenezco, participo, comparto”.

(Desmond Mpilo Tutu)

A aquellos humanos en lucha cotidiana, desde diferentes trincheras, por un mundo más justo, más humano, y por una humanidad compartida,

Dedico estos humildes esfuerzos.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es la culminación de un proceso de encuentro con muchos rostros, muchas mentes y corazones que han pro-vocado mi interrogar, mi admiración y muchas veces mi indignación. Sin ellos este modesto trabajo no sería lo que es, o no tendría sentido que tiene; con ellos, mi mente y mi corazón son vigorizados y mi futuro, que se está actualizando en este presente en la vida, es engrandecido. Por ello mi gratitud es desbordante.

Agradezco en primer lugar a mis genitores, Bertha Vumilia y Bahelanya Kakozi, por ser un eslabón imprescindible en la cadena que me comunica vitalmente con mis ancestros. Esta comunicación vital me recordará siempre la responsabilidad que tengo para con esta presente y futura generación, y la solidaridad afectiva que debe caracterizarme como ser humano en relación.

Mi gratitud infinita al Dr. Mario Magallón Anaya, maestro y humano, por aceptar dirigir esta tesis, alentarme en este largo camino de investigación y hacerme observaciones y recomendaciones puntuales y pertinentes. De él he aprendido mucho a lo largo de estos años pasados en la UNAM (maestría y doctorado), tanto a nivel académico-intelectual como a nivel humano.

Al Dr. Juan Manuel de la Serna Herrera va mi sincero agradecimiento por estar también en este largo camino de encuentro y aprendizaje, en la UNAM. Él ha estado desde el principio de mi incursión en los estudios sobre poblaciones afrodescendientes, orientando mis inquietudes, precisando términos y conceptos, y advirtiendo la dimensión espacio-tempo en la que se ubica o debe ubicarse mi investigación.

Reconozco y agradezco de manera especial al “muntu”, Dr. Omer Buatu Batubenge y al maestro querido, Bertold Bernreuter, por haberme ayudado a encontrar el “hilo negro” de esta investigación. Sus profundas lecturas y respectivas críticas pertinentes, tanto del proyecto como de los avances de esta

tesis, fueron fundamentales para la estructuración, el desarrollo y la conclusión de esta investigación.

Un merecido agradecimiento también a la Dra. Beatriz Escobar Cristiani, compañera africanista, quien aceptó con prontitud hacer parte de mis sinodales, y me hizo observaciones significativas que me ayudaron a tomar en cuenta aspectos importantes relacionados con la realidad socio-política que se plantea en esta tesis. De igual manera agradezco mucho al Dr. Jesús Serna Moreno (“El tal Chucho”) por ser un maestro-hermano que me ha siempre recibido con gran corazón, permitiéndome exponer el proyecto y los avances de esta investigación en el seminario que dirige, en el CIALC/UNAM, sobre los estudios afroindioamericanos, y en los coloquios anuales sobre los mismos estudios. Junto con él, reconozco y agradezco también las observaciones y sugerencias que me hacían los compañeros de dicho seminario.

Exponía también el proyecto y los avances de esta investigación en el seminario sobre filosofía latinoamericana e historia de las ideas en nuestra América, que se lleva a cabo en el CIALC/UNAM, y que dirige el Dr. Mario Magallón Anaya, ayudado por el Mtro. Isaias Palacios y mi compañero de maestría y doctorado, Juan de Dios Escalante (“El Rasta”). A estos últimos y a los compañeros de este seminario, toda mi gratitud por abrirme el espacio, acompañarme, alentarme y hacerme críticas constructivas que permitían la eclosión de nuevas luces en el camino.

Esta investigación contó con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), al que agradezco. Con este apoyo me fue también posible realizar una estancia de investigación doctoral en la *University of the Witwatersrand*, Johannesburgo, Sudáfrica. Allá me recibió la Dra. María Suriano a quien agradezco mucho la disposición y los consejos para encontrar materiales que necesitaba, y para adaptarme a esa megalópolis que es la Ciudad de Johannesburgo. Al Dr. Jason Van Niekerk, mi agradecimiento por la larga e sugerente plática, que me hizo adentrar en las problemáticas

emergentes sobre *ubuntu*. Un agradecimiento especial a Sadiki Matendama y a mi hermano (de sangre) Laurent Lwangila, por introducirme en la “otra Sudáfrica”, esto es, en la Sudáfrica “negra”, la Sudáfrica de las relaciones joviales y, a la vez, tensas entre los sudafricanos y las otras Áfricas, en búsqueda de una vida un poco digna.

Por último, mi reconocimiento y gratitud infinita a mis paisanos, compañeros y amigos que han estado a mi lado en los importantes momentos de mi vida académica y social. Sus palabras y actitudes, su amistad y confianza me han hecho más humano: Kitimbwa Lukangakye (“*Mzee*”), Étienne Mulumeoderhwa, Pascal Bahati Borauzima, Nasson Matheus Singana (“El Mano”), por siempre hacerme sentir-vivir nuestro Congo y nuestra África en México; Dr. Maina wa Mutonya, por ser un hermano-interlocutor crítico respecto de las situaciones de nuestra África y por buscarme los contactos de Sudáfrica y animarme a ir a ese país; Dr. José Arturo Saavedra y Dr. Aaron Rosenberg, por su apoyo incondicional durante el tiempo pasado en el Colegio de México (Colmex); Imelda Garibay, por su valiosa amistad y apoyo incondicional en leer y corregir el borrador de esta tesis; Cynthia García Martínez, compañera *sui generis*, por estar a mi lado y por aceptar con gusto leer, corregir y criticar una parte de esta tesis; Natalia Guevara y Lina del Mar Moreno, por su amistad sincera y su compañerismo de calidad en la afrodescendencia; Nathaly Priscila Núñez, por ser una amiga con gran corazón y una madre ejemplar; *Mpendwa* Natalia Cabanillas, por su entrañable amistad y por estar ahí en los inicios del proyecto de esta tesis, animándome a ir mar adentro.

¡A todas y a cada uno, mi inmensa gratitud siempre!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	9
---------------------------	---

Primera parte:

CAPÍTULO I: DE LA INTERPRETACIÓN Y COMPRENSIÓN DE

ESTE TRABAJO	29
--------------------	----

- 1.1. Desde la exclusión social y el racismo29
- 1.2. Desde la hermenéutica y ética analógicas.....51
- 1.3. Desde el análisis de discurso (racista).....63

CAPÍTULO II: FUNDAMENTOS DE LA VIVENCIA DE UNA

HUMANIDAD INTERDEPENDIENTE.....	68
---------------------------------	----

- 2.1. *Ubuntu* en Sudáfrica.....69
- 2.2. El “nosotros” en los mayas tojolabales.....92
- 2.3. El “nosotros” en la “nuestramericanidad”.....94

Segunda parte:

CAPÍTULO III: COSMOVISIONES HUMANISTAS DE UNA

COMUNIDAD INCLUYENTE.....	103
---------------------------	-----

- 3.1. Cosmovisión africano-bantú.....103
- 3.2. Cosmovisión maya-tojolabal.....134
- 3.3. Similitudes y diferencias entre las dos
cosmovisiones.....137

CAPÍTULO IV: LA NEGACIÓN DE LA HUMANIDAD DE NEGROS EN SUDÁFRICA Y COLOMBIA.....	142
4.1. El colonialismo y el apartheid en Sudáfrica.....	142
4.2. La esclavitud y el racismo en Colombia.....	153
CAPÍTULO V: LA RECUPERACIÓN DE LA HUMANIDAD EN SUDÁFRICA Y COLOMBIA.....	182
5.1. El proceso de reconciliación y restauración de la humanidad en Sudáfrica.....	182
5.2. Las afrorreparaciones y la recuperación de la humanidad en Colombia.....	193
CONCLUSIONES.....	214
BIBLIOGRAFÍA.....	231
RECURSOS ELECTRÓNICOS.....	247
SIGLAS Y ABREVIACIONES.....	250
APÉNDICES.....	251

INTRODUCCIÓN GENERAL

Marco contextual y problema de investigación

La llegada y la instalación de los navegantes holandeses, a mediados del siglo XVII, en la región del Cabo, en Sudáfrica, inauguró un largo proceso histórico-social que culminaría en el ya extinto sistema de segregación racial, conocido también como el apartheid¹. Un poco más de un siglo antes, los europeos habían llegado al continente americano, y había iniciado el destierro o deportación de africanos para ser esclavizados. Ambos acontecimientos comparten la ideología de la superioridad blanca e inferioridad negra, la cual propulsó una concepción negativa de lo inferior y fue el caldo de cultivo del racismo anti-negros. Visto desde su complejidad (en tanto que se expresa o practica desde procesos socio-históricos diferentes), dicho racismo es una razón fundamental de la negación, el ocultamiento, la invisibilidad y los silencios sobre los descendientes de los africanos en “nuestra América”².

¹ Según Nelson Mandela, “Apartheid era un nuevo término pero una vieja idea [...] Lo que había sido más o menos *de facto* se estaba convirtiendo inexorablemente en *de jure*. La premisa del apartheid estribaba en que los blancos eran superiores a los africanos [negros], ‘*Coloureds*’ [mulatos y mestizos de Sudáfrica] e indios [sudafricanos de origen indio de la India], y su función era establecer para siempre la supremacía blanca”. Véase: Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*, Randburg, Macdonald Purnell, 1994, p.104.

² Uso este término en el sentido inclusivo martiano (véase: José Martí, *Nuestra América*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2000). Pero lo pongo entre comillas por dos razones: 1) porque estoy consciente del cuidado que se debe tener con ese término, como lo advirtió ya el filósofo argentino Andrés Roig (pues se ha hablado también de “nuestra América” desde una ideología exclusivista criolla); y 2) porque me siento incluido y a la vez excluido en “nuestra América” pues, por un lado, “nuestra América” es mi lugar de enunciación, y siento que hay una afinidad entre los procesos socio-históricos de la región y los de pueblos africanos; por otro lado, sin embargo, “sentipienso” (desde la experiencia y sentimiento ambivalentes) que nunca dejaré de ser un “extranjero” en esta región.

Cabe señalar de una vez que, junto con el término “nuestra América”, usaré de vez en cuando los términos “América Latina”, “Latinoamérica”, “América Latina y el Caribe”, “el subcontinente (americano)” y “la región” como intercambiables. Cuando se traten de las menciones de los autores, tomaré tal cual uno de los términos que el mismo autor o autora use, pero cuando se trate de mi argumentación o reflexiones, me inclinaré más hacia los términos “América Latina y el Caribe”, “nuestra América”, sus derivados adjetival, neutral y nominal abstracto (“nuestramericano/a”, “lo nuestramericano” y la nuestramericanidad, respectivamente) y sus sustitutos metonímico y geográfico (“la región” y “el subcontinente [americano]”, respectivamente).

En esta región, los afrodescendientes³ han sido víctimas de una larga historia de silencio cómplice, que ha conducido también a la estigmatización y marginación que hacen parte del racismo que dichas personas viven a diario. Tener marginada a una buena parte de la población no permite hablar realmente de una comunidad⁴ latinoamericana y caribeña incluyente. Esta comunidad se caracteriza, parafraseando a Martín Barbero, por una inclusión abstracta y una conclusión concreta⁵.

La exclusión social y el racismo, dos temas intrínsecamente ligados en la región, son esenciales en el presente trabajo. Ambos están atravesados por la negación de las personas de piel oscura, hecho que se relaciona con el

³ Este término alude en general a las personas que se autoidentifican o son reconocidas como descendientes de los africanos desterrados y, en su gran mayoría, esclavizados en las Américas. Dicho término se generalizó a partir de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, que se llevó a cabo en Durban (Sudáfrica), en el 2001. “Afrodescendiente” no sólo expresa las reivindicaciones de injusticia histórica, política y social de la mayoría de las poblaciones descendientes de africanos esclavizados en las Américas, sino también abre y libera la concepción de las identidades de dichas poblaciones que no debe limitarse sólo a rasgos fenotípicos (color negro, cabellos rizados, labios gruesos, etc.) sino que debe evocar también los procesos socio-históricos de “mestizaje” físico y cultural. Pese a lo anterior, hay que advertir que usaré a veces otros “etnónimos” (negros, mulatos, morenos, pardos, etc.) que se ha usado en la región; lo haré a menudo cuando los autores o los pueblos aludidos usan más esos etnónimos que el de “afrodescendiente”. Para el específico caso de Colombia, usaré “afrodescendientes colombianos” o “afrodescendientes de Colombia” para hablar en general de diferentes denominaciones regionales de los grupos que se autoidentifican o son así reconocidos como descendientes de africanos. Estos grupos son: afrocolombianos (Cartagena y principalmente en las ciudades como Bogotá, Medellín, entre otras), negros (Costa pacífica), raizales (Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina) y Palenqueros (Costa Atlántica o Caribe Colombiano). A veces usaré “afro” para abreviar “afrodescendientes”.

⁴ Si bien abordaré este término desde la concepción bantú (tiempo-espacio vital de realización humana), a veces utilizaré indistintamente los términos “comunidad” y “sociedad”, para abrir el horizonte de comprensión de la “comunidad” y entenderla en sentido andersoniano como una construcción histórica, político-social imaginada por las personas que se perciben a sí mismas como parte de un grupo; dentro de este se imagina un “compañerismo profundo, horizontal”. Véase: Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1983, p.25). El término “sociedad” lo utilizaré más cuando el autor o la literatura de referencia lo utilizaron. Se puede conjuntar significativamente ambos conceptos en el sentido de que “*Fazer comunidade é tornar-se uma sociedade de comunia, isto é de dádivas (munia) partilhadas*” (Hacer comunidad es convertirse en una sociedad de com-munión, esto es, de obligaciones o/y dones (munia) compartidos). Véase: NGOENHA Severino Elias, “*Ubuntu: Novo modelo de justiça glocal?* en: Raul Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Las Culturas del Saber y su Encuentro en el Dialogo Norte-Sur*. Denktraditionen im Dialog : Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, IKO - Verlag, Londres, 2008, pp. 95-105.

⁵ Citado en Nestor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990, p.194.

inhumano proceso de la esclavización de los africanos en las Américas. De ahí una implicación – desde una mirada retrospectiva – entre la esclavización, el racismo y la exclusión social de los africanos y sus descendientes.

Han pasado cerca de dos siglos después de las aboliciones de la esclavitud en “nuestra América”, sin embargo sus nefastas consecuencias que son la discriminación racial, la exclusión social, entre otras, siguen en pie. Considerando la magnitud de esta intolerable realidad y lo poco que se ha hecho para combatirla, este tipo de racismo no tiene parangón. Muchos prejuicios raciales y/o imágenes negativas que tiene sobre los negros la mayoría de las poblaciones latinoamericanas y caribeñas, han alimentado la fuerza de inercia para superarlos, lo cual ha permitido considerar como irrelevante o no apremiante la lucha contra el racismo.

Quisiéramos, en este trabajo, reflexionar sobre estos males y proponer un camino más, que consideramos imprescindible para combatirlos o superarlos. Ese camino se basa en la concepción ético-política de *ubuntu*⁶, donde encontramos elementos valiosos para la construcción de una comunidad incluyente y la superación del racismo en “nuestra América”. Lo ético-político de *ubuntu* nos permite desentrañar y sacar a la luz el talón de Aquiles, por decirlo así, de dos políticas que han tenido como principal objetivo luchar contra el racismo y la exclusión social: la reconciliación en Sudáfrica, por un lado, y las afrorreparaciones en Colombia, por el otro. Ese punto débil, que siempre se ignora o queda al margen, es algo fundamental para nosotros y

⁶ Ha habido discusiones si se debe escribir *ubuntu* con “U” (mayúscula) o con “u” (minúscula). Leonhard Praeg tiene una propuesta interesante al respecto. Según este autor, “*ubuntu*”, en África, alude o debe aludir a la praxis cotidiana local de los valores que unifican el ser y el pertenecer; en otros términos, “*ubuntu*” debe referirse a la vivencia, a nivel local, de una humanidad que se define como “pertenencia a”. En cuanto a “*Ubuntu*”, Praeg lo entiende como la abstracción de lo que llama “economía local de obligación”, es decir, la praxis local del ser en cuanto pertenecer. Para decir lo anterior de manera un poco sencilla, “*Ubuntu*” es la abstracción o la “universalización” de “*ubuntu*”, así, este último es una vivencia local, mientras que aquél es un fenómeno *glocal*. Véase: Leonhard Praeg, *A report on Ubuntu*, Pietermaritzburg, University of KwaZulu-Natal Press, 2014, pp. 76-77. Entonces, lo que se ha hecho en Sudáfrica es precisamente una construcción teórica, política...de “*Ubuntu*” a partir de “*ubuntu*”. En este trabajo esos matices van estar un poco mezclados, y decidimos, por practicidad y por evitar la tendencia al “autoritarismo” de las palabras escritas siempre en mayúscula, escribir “*ubuntu*” con “u” minúscula y hacerlo con “U” mayúscula solamente al inicio de una oración o un párrafo.

consiste en la concepción negativa de la humanidad de los afrodescendientes o su negación pura y simple.

Para emprender este camino investigativo, es pertinente considerar, por un lado, la experiencia sudafricana de segregación racial y el proceso de su superación, desde la recreación de una nueva narrativa nacionalista de reconciliación y reparación cuya punta de lanza ha sido *ubuntu*; y, por el otro, la experiencia del racismo hacia los afrodescendientes de “nuestra América”, en un punto focal para la superación del mismo, que son las afrorreparaciones en Colombia.

La opción por *ubuntu* tiene diferentes razones: aparte del aspecto meramente metodológico (por un lado, comparación de las prácticas racistas en Sudáfrica y en “nuestra América” y, por el otro, partir de la idea del ser en cuanto pertenecer, para la construcción de una comunidad incluyente, misma que es la base de la expresión y realización de lo humano), los contenidos ontológico, epistemológico y ético-político de *ubuntu* son fundamentales para entender el problema del racismo y la superación del mismo. Desde lo ontológico se afirma el hecho que la humanidad es una, y se realiza, se expresa por medio de todos los humanos; la diversidad de la humanidad enriquece o debería enriquecer el conocimiento sobre el ser humano y, por lo mismo, dicho conocimiento debe tener horizontes diversificados; lo anterior debe conducir a reconocer al otro como valioso, con el que se cuenta para vivir como humano en una sociedad.

Las afrorreparaciones en Colombia serían otro terreno donde se puede constatar, desde este otro lado del atlántico, tanto las consecuencias de la negación del supuesto ontológico de *ubuntu*, como las dificultades para querer combatir el racismo evitando ir a la raíz del mal. En otros términos, en las afrorreparaciones encontramos la reminiscencia de la esclavización de los africanos que produjo el racismo y la exclusión de las personas de ascendencia africana, al mismo tiempo se observa ahí un reconocimiento tácito de la injusticia histórica hacia los afrodescendientes y una poca voluntad para reparar a cabalidad esa injusticia.

Ahora veamos el eje central de esta tesis que es *ubuntu* y sus principales articulaciones: por una parte, la segregación racial en Sudáfrica y el proceso de superación de la misma desde la reconciliación y la reparación, y por la otra, el racismo y la exclusión de los afrodescendientes en Colombia y las políticas reparativas para superar dichos males.

Hay varias acepciones del término *ubuntu*, como veremos más a fondo en uno de los capítulos de este trabajo. Aquí tomamos la acepción de *ubuntu* como una ética africana fundamentada en la máxima xhosa que reza: “*Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*”; es decir, la humanidad o lo humano no se realiza sino en medio de o a través de otros humanos⁷. Esta máxima ha sido entendida, en sus diversas expresiones, como el fundamento de una cosmovisión africana en cuyo seno se vive *ubuntu* de forma diferenciada y contextualizada. En zulu, lengua de otra etnia sudafricana, mayoritariamente hablada en el país de Mandela, la misma idea se expresaría diciendo: “*Umntu ngumuntu ngabantu*”, lo cual se traduce como, “la persona es persona en medio de otras personas” o, como lo suele traducir Desmond Tutu, “yo soy porque somos”⁸.

Una persona tiene *ubuntu* cuando es generosa, hospitalaria, solidaria, compasiva, responsable, etc., para con los otros. Estos valores se viven siempre en una comunidad específica, con un proceso histórico y social determinado; por ello es necesario entender *ubuntu* como la base de los valores que se viven dentro de una comunidad que tiene una dinámica interna y aspiraciones

⁷ Xhosa es una etnia sudafricana a la que pertenecen los líderes y premios nobel de la paz Desmond Mpilo Tutu y Nelson Rolihlahla Mandela.

⁸ Si bien *ubuntu* es un término del grupo lingüístico “Nguni” del que hacen parte las etnias xhosa y zulu, existen otros términos con el mismo significado que se encuentran prácticamente en toda África subsahariana. Kamwangamalu cita como ejemplo de ello los términos siguientes: ‘*umundu*’ (en Kikuyu, Kenya), ‘*umuntu*’ (en Kimeru, Kenya), ‘*bumuntu*’ (in kisukuma y kihaya, Tanzania), ‘*vumuntu*’ (en shitsonga y shitswa, Mozambique), ‘*bomoto*’ (en Bobangi, República Democrática del Congo), y ‘*gimuntu*’ (en kikongo, República Democrática del Congo y en gikwese, en Angola). Véase: Nkoko Mudipanu Kamwangamalu, ‘*Ubuntu in South Africa: A Sociolinguistic perspective to a Pan-African Concept*’, *Critical Arts* 13 (2), 1999, 24-41; citado en Christian B.N. Gade, “What is *Ubuntu*? Different interpretations among South Africans of African Descent”, in *South African Journal of Philosophy*, 2012, 31 (3), p. 486. 25). En este trabajo manejaremos las dos expresiones del mismo aforismo (en xhosa y zulu) como intercambiables.

determinadas. En esa comunidad se entretrejen relaciones vitales que fortalecen a todos los miembros, lo cual redundará en el fortalecimiento de la misma.

Dado los diferentes procesos histórico-sociales y la dimensión espacio-temporal que deben caracterizar a las comunidades africanas, las vivencias y las intencionalidades de los valores de *ubuntu* están en constante resemantización. Pero, en ese proceso de resemantización es insoslayable el “estar con” el otro; esto es, buscar la construcción de la comunidad en tanto que ésta se entiende como el *locus* por excelencia de la expresión y realización de lo humano y, por ende, un antídoto contra el racismo.

Durante la segregación racial en Sudáfrica, el otro, el diferente, es decir el “*black*” (negro) o el “*no-white*” (no blanco), no era visto como aquél con el cual se podía construir una misma comunidad, sino como aquél del cual se debía separar, usando la fuerza si era necesario. Tras el fin del apartheid y el subsiguiente proceso de reconciliación y reparación, Sudáfrica ha estado en pie de lucha contra aquel sistema separatista, sin por el momento llegar a combatirlo eficazmente.

Tanto en el caso de la segregación racial en Sudáfrica como en el de las afrrreparaciones en Colombia, el racismo está omnipresente generando y/o articulando otros fenómenos o factores socio-políticos, entre los cuales la pobreza, la exclusión o marginación social y a veces la baja auto-estima de las personas negras. En ambos países ha habido políticas decididas desde arriba para combatir dichos problemas. Pese a las buenas intenciones manifestadas, la discriminación racial y la marginación social contra las que se quiere luchar en ambos países no han disminuido significativamente; es más, en algunos lugares de Sudáfrica (por ejemplo, en los “*townships*” o en los “*locations*”⁹) esas situaciones han aumentado. Podríamos encontrar realidades parecidas en Colombia, donde el desplazamiento forzado – cuyas víctimas son

⁹ “*Township*” sería el equivalente de un suburbio, o sea, un barrio que está en las afueras o en la periferia de una (gran) ciudad; mientras que “*location*”, en Sudáfrica, equivaldría a un barrio aún más marginal (casi toda la población es negra, a no ser que sea una “*location*” para “*coloureds*”=mulatos y mestizos), que queda más o menos cerca de una pequeña ciudad o un pequeño centro de negocios, donde se pueden encontrar también algunos servicios privados o del Estado, como hospitales, Policía, Registro Civil, Correo, etc.

mayoritariamente poblaciones afrodescendientes – ha empeorado la vida de esos últimos en las grandes ciudades como Bogotá, Medellín, entre otras. Entonces, a pesar de las políticas públicas que se llevan a cabo, el nivel de vida de los afrodescendientes no ha mejorado. La similitud de lo que pasa en Sudáfrica y en Colombia nos da pie para plantear, por un lado las preguntas que reflejan las preocupaciones de esta tesis y, por el otro, las respuestas a las mismas.

Preguntas de investigación e hipótesis

La principal de ellas es la siguiente: ¿El proceso de reconciliación y de reparación que se ha realizado en Sudáfrica post-apartheid y las afrorreparaciones en Colombia permiten superar el racismo y la exclusión social en dichos lugares? Esta pregunta se desmenuza en otras subsidiarias para abarcar el alcance de nuestras preocupaciones: ¿Cómo se puede superar o disminuir significativamente el racismo y la exclusión social de los afrodescendientes de “nuestra América”? Esta pregunta es reiterativa de la primera, pero a la vez anuncia la tercera: ¿Las políticas de reconciliación y de reparaciones son suficientes para tal fin? En esas políticas se suele reconocer que el o los crímenes por los que se exigen reparaciones fueron cometidos contra la dignidad humana. Entonces nos preguntamos: ¿Esta última puede realmente conseguirse a cambio de bienes materiales?

Para reflexionar sobre esas preguntas que resumen en sí el problema central de este trabajo, hemos formulado una respuesta principal y dos subsidiarias. En la principal, argüimos que si bien el proceso de reconciliación y reparación en Sudáfrica, y las afrorreparaciones en Colombia pretenden – y, hasta cierto punto, han logrado de forma diferente – combatir el racismo y la exclusión social, la superación de estos males sociales depende de la voluntad política y ética de construir una comunidad armónica, diversa e incluyente.

Esto nos lleva a las otras hipótesis que extienden la comprensión y la aplicabilidad de la primera. Por motivo de dar mayor sentido argumentativo,

hemos invertido el orden correspondiente a las preguntas, empezando así con la respuesta preliminar de la última pregunta.

En el proceso de construcción de una comunidad armónica, diversa e incluyente, lo humano o la dignidad humana¹⁰ – que se realiza en la interdependencia vital con otros humanos y otros seres cósmicos – no se restaura por el sólo hecho de pagar a alguien o a una comunidad por los daños causados, sino sobre todo por reconocer, respetar y valorar al otro humano por el simple hecho de ser humano.

Así, llevando esto a la política, debe ser central una visión horizontal de inclusión concreta de todos los ciudadanos de un Estado-nación, esto es, una “visión de equidad y solidaridad”¹¹. Y dado que las actitudes y/o prejuicios negativos hacia lo humano “negro” son un problema transversal (atraviesan la etnia, la “raza”, la clase, el género, las diferentes instituciones...), el racismo y la exclusión social de los afrodescendientes deben ser combatidos con políticas sociales transversales que privilegien la horizontalidad y el diálogo respetuoso; éste debe llevar a aceptar incluso una “ciudadanía diferenciada”, esto es, una igualdad proporcional entre todos los ciudadanos de un Estado-nación.

Estado de la cuestión y justificación de esta investigación

¹⁰ Entiendo la dignidad humana primero como la igualdad ontológica de todos los seres humanos, ya que por el simple hecho de ser humano, esto es, estar dotados de atributos de razón, sentimiento, voluntad y libertad, tienen valor que no tiene precio; esa dimensión ontológica de la dignidad humana está intrínsecamente unida a la dimensión ética de la misma. Pues siendo constitutivamente digno por tener valor sin precio, el ser humano tiene voluntad y libertad para actuar, por lo que tiene obligaciones, compromisos y responsabilidades. En su actuar axiológico es donde se des-vela como ser humano. Véase: Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1972, p.42; Francesc Torralba Roselló, *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona, Herder, 2005, p.84. Enalteciendo la concepción de la dignidad humana que encierra lo eminentemente humano, Feuerbach dirá que “la creencia en Dios no es más que la creencia en la dignidad humana”. Ludwig Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p.153.

¹¹ Mario Magallón Anaya, Comunicación personal.

Antes de nosotros, otros estudiosos y estudiosas se han preocupado también por este problema y seguramente se han hecho algunas de esas preguntas. En el intento de dar alguna respuesta para romper el círculo vicioso entre racismo, exclusión social y pobreza, se han desarrollado diferentes estudios y elaborado una gama de propuestas políticas a fin de visibilizar esa situación y de pedir justicia. Empero, dependiendo de los procesos socio-históricos de cada país de la región, los estudios o las acciones políticas para tal fin difieren. En los países con mayor población afrodescendiente “visible” (Brasil, Colombia, Cuba, etc.) ha habido más estudios y más movilizaciones socio-políticas contra el racismo y en pro del mejoramiento de la situación socio-económica de las poblaciones afrodescendientes; mientras que en los países con supuestamente menor presencia de las personas de ascendencia africana (Argentina, Chile, México, El Salvador, etc.) se ha hecho menos tanto en investigaciones como en movilizaciones socio-políticas¹².

La mayoría de los estudios sobre las poblaciones afrodescendientes pertenecen a las “disciplinas” de antropología, historia, música y, en cierta medida, a la sociología y la lingüística. Entre estos campos de estudio ha predominado la antropología. En Colombia, antropólogos nacionales y extranjeros han contribuido de manera determinante a las investigaciones sobre las poblaciones indígenas y afrodescendientes. En la actualidad, los trabajos de Jaime Arocha¹³, Peter Wade, Eduardo Restrepo, Mara Viveros¹⁴, Claudia Mosquera, Santiago Arboleda, entre otros, son imprescindibles para acercarse a la realidad política, económica, social y cultural de los

¹² Cabe señalar que en el caso de México hay varios estudios sobre afromexicanos – hechos por estadounidenses, publicados en Estados Unidos y en inglés – que por desgracia no llegan a ser conocidos o trabajados en México. Agradezco al investigador del CIALC/UNAM, Juan Manuel de la Serna Herrera, el habernos advertido sobre este caso.

¹³ Véase: Jaime Arocha, “La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?”, *Geografía Humana de Colombia*, VI (*Los afrocolombianos*), 1998, pp.341-389; Jaime, Arocha, *Utopía para los excluidos*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia (Colección Centro de Estudios Sociales), 2004, entre otros trabajos.

¹⁴ Esta investigadora, entre otros, ha enriquecido los estudios afrocolombianos con la perspectiva de género. Véase: Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (editores), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género, 2008.

afrodescendientes de dicho país. Esta realidad está enmarcada en una historia de esclavización, racismo y marginación social que ha afectado duramente la vida de más de diez millones de afrodescendientes que moran en el país sudamericano. Las investigaciones que dichos autores y otros más han realizado para conocer y difundir esta situación se han centrado, principalmente, en temas o problemas como el proceso histórico de la esclavización de los africanos en Nueva Granada; el cimarronaje; la convivencia interracial; la participación de los esclavizados en la guerra de la independencia; el mestizaje “triétnico”¹⁵ en el proceso de la construcción de la República de Colombia; el racismo, la pobreza y la marginación; el desplazamiento forzado de los afrodescendientes; la participación política y la ciudadanía de los mismos; género y etnicidad; la etnoeducación; entre otros.

En todos los trabajos que hemos revisado se menciona a menudo la institución de la esclavitud africana como causa primordial de la discriminación racial y marginación social de los afrodescendientes. Y en estudios sobre el racismo, es frecuente leer, escuchar y ver que hay tratos diferenciados según los fenotipos de las personas, como sucede con los negros o afrodescendientes y los pueblos originarios¹⁶, quienes reciben muy a menudo un trato negativamente diferenciado. Sin embargo, los estudios sobre el tema no profundizan sobre la concepción negativa de lo negro o lo indígena, en la cual observamos el grave problema de cómo se concibe la humanidad de esos otros no-blancos¹⁷. Ubicar este punto y trabajarlo desde *ubuntu* es la preocupación central de esta tesis.

¹⁵ Mezcla de las tres “razas” principales: europeos, negroafricanos e indígenas. Véase: cap.3.

¹⁶ Usaré los términos “indígenas”, “pueblos originarios” y “pueblos autóctonos de nuestra América” como intercambiables. Sin embargo, evitaré el uso de la palabra “indio” por su carga históricamente peyorativa. Sé que hay pueblos originarios que no tienen problema en llamarse o ser llamados “indios”, incluso lo reivindican políticamente (a veces se escuchan, en la región, frases “concientizadoras” y políticamente movilizadoras como esta: ¡nos conquistaron y dominaron como “indios”; nos liberaremos como “indios”!), pero aquí yo asumo la primera postura. Entonces cuando se mencione “indio” en este trabajo, será para aludir a uno de los cuatro grupos “raciales” sudafricanos, llamado en inglés “*Indians*” (sudafricanos descendientes de los indios de la India).

¹⁷ Entre autores que han puesto al descubierto el problema de la humanidad, podemos citar a Ramón Grosfoguel (citado en este trabajo) quien, retomando los planteamientos de Frantz

Objetivos

Tal vez muchos estudiosos no llegan a vislumbrar el “punto ciego” del racismo anti-negros por cuestiones de metodología, “disciplinas” a las que se adscriben o metas que persiguen, o incluso porque es algo incómodo ocultado ahí en el “inconsciente colectivo”¹⁸. Esta carencia posibilita la emergencia del punto central en el que se encuentran tanto la virtud como, tal vez, la debilidad de este humilde trabajo. Pues nos parece necesario abrir una veta en los temas relacionados con el racismo, planteando lo que consideramos como problema de raíz tanto en el proceso de esclavización de los africanos como en la discriminación racial y marginación social de sus descendientes. Ese problema, como ya lo hemos visto, reside en que en los actos de racismo y marginación se vislumbran actitudes y prejuicios negativos hacia la humanidad del otro, en este caso, de las personas negras. Por consiguiente, nuestro objetivo principal en esta tesis es proponer una reflexión que no se suele contemplar en el combate contra el racismo hacia los africanos y afrodescendientes, así,

Fanon, divide la humanidad en dos zonas: zona del ser (los blancos) y zona del no-ser (los no-blancos); están también algunos planteamientos de Claudia Mosquera quien alude al proyecto de “humanidad compartida” de Zygmunt Baumann como una propuesta pertinente para la lucha contra la discriminación racial y exclusión social en Colombia, desde un deseo o posibilidad de construir “un proyecto conjunto de humanidad en la Colombia del futuro, en donde nadie tenga que reivindicar diferencia alguna para existir como ser humano, para vivir con dignidad, para que todos los colombianos compart[an] una historia colectiva hecha con retazos de múltiples voces”. Véase: Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, en Claudia Mosquera R.-L & Barcelos, Luiz Claudio (eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p.220.

¹⁸ Acerca del “inconsciente colectivo” de Freud relacionado con el racismo, Bento Maria Aparecida Silva hace unas reflexiones pertinentes relativas al silencio o al miedo sobre el tema de racismo, denunciando un “acuerdo tácito” en la sociedad brasileira para “no hablar del racismo y siempre encarar las desigualdades raciales como un problema del negro”, y advierte que el racismo como tema incómodo para brasileiro “emerge cuando menos se espera”, ya que “nada puede ser abolido sin que aparezca, tarde o temprano, como la señal de lo que no fue, o no pudo haber sido reconocido o simbolizado por las generaciones precedentes”. En el texto de este autor, queda claro que “lo no reconocido” no es otra cosa sino la humanidad de los esclavizados africanos de los que descenden los afrobrasileños de hoy. Véase: Bento Maria Aparecida Silva, “Branqueamento e Branquitude no Brasil”, en Carone Iray y Bento Maria Aparecida Silva (Orgs.), *Psicología social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (4ª Ed.)*, Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2002, pp.25-57.

queremos superar el racismo anti-negros desde la concepción positiva de la humanidad, que es la que encontramos en *ubuntu*.

Para tal motivo se plantea analizar, por un lado, el proceso de reconciliación y reparación en Sudáfrica post-apartheid y, por el otro, el de integración, reconocimiento y reparación de los afrodescendientes de “nuestra América”, en general y de Colombia, en particular. El análisis de ambos procesos se hace a partir de las nociones del “nosotros” y del “*ubuntu*”, mismas que encierran valores a los que nos proponemos aproximar para construir una alternativa socio-política para una comunidad incluyente y justa.

La organización de los capítulos

Desarrollamos esta reflexión en cinco momentos que constituyen el corpus de la misma. Estos momentos pueden ser comprendidos en dos partes, en la primera se busca fundamentar teórica y conceptualmente toda la tesis, y en la segunda se desarrolla la argumentación desde temas concretos que sustentan la tesis.

La primera parte consta de dos capítulos (el primero y el segundo), mientras que la segunda tiene tres capítulos (el tercero, el cuarto y el quinto). Cabe señalar que para ordenar mejor la argumentación y evitar confusiones, hemos decidido de empezar siempre con África y pasar después a “nuestra América”. Ahora veamos sucintamente todo el capitulado.

En el primer capítulo, exponemos tres puntos desde los cuales hay que interpretar, analizar y comprender tanto los datos que hemos recabado para esta tesis como las teorías que la sustentan. En el primer punto hacemos una aproximación histórica de la conceptualización de la exclusión social y el racismo, presentando luego cómo entendemos dichos conceptos en esta tesis. El segundo punto trata de la hermenéutica y ética analógicas. Este punto nos ayuda a poner en relieve el problema de inclusión y exclusión de los afrodescendientes en “nuestra América”, así nos posibilita plantear la exclusión social y el racismo como los problemas éticos. Por último, para profundizar

más sobre el racismo – que, junto con *ubuntu*, es el pilar de este trabajo – se presenta un análisis de discurso (racista). En éste se muestra cómo el racismo se produce y reproduce.

En el segundo capítulo se presenta un encuadre teórico y conceptual desde el cual se despliega el proceso argumentativo de la tesis. Tres conceptos son fundamentales en ese encuadre: *Ubuntu*, la “nosotredad” y la “nuestramericanidad”. Si bien parten de “epistemes” y contextos socio-históricos diferentes, las tres nociones se relacionan ontológicamente a través de la definición y realización del ser humano en el “nosotros” incluyente. Ese “nosotros” es constitutivo de lo humano, de ahí se sigue que es impensable una humanidad aislada, ya que nadie puede vivir desvinculado de su entorno, esto es, del mundo o del Otro¹⁹ que lo rodea y constituye su ser.

De ahí se percibe la idea de una comunidad abierta, donde se aceptan y se reconocen a los otros como sujetos. La apertura de esa comunidad, en los casos específicos de *ubuntu* y la “nosotredad”, se extiende no sólo a los seres humanos, sino también a la diversidad cósmica. Planteadas de esa forma, las tres nociones contienen en sí importantes recursos teórico-metodológicos para pensar y actuar en contra, por un lado, de las teorías y prejuicios racistas y, por el otro, de las prácticas de discriminación racial y exclusión social.

El tercer capítulo expone una realidad que nos muestra una “utopía” de la “humanidad interdependiente” que nos debe interpelar. Se presentan dos cosmovisiones humanistas incluyentes: *ubuntu* (cosmovisión africano-bantú) y la “nosotredad” (cosmovisión maya tojolabal). En ambas se observa una coincidencia respecto de la conceptualización de la comunidad, la humanidad y la alteridad. La comunidad se entiende como el lugar de vida interdependiente

¹⁹ Usamos los términos “Otro” y “otro” en el sentido levinasiano. El primero significa todo lo que hace parte de una persona, en el que está incluida (la familia, la cultura, el país...a final de cuentas, el mundo); mientras que el segundo término se refiere más a las personas que excluimos dentro de ese Otro. Para Lévinas, siguiendo la tradición talmúdica, o sea, del libro sagrado de los judíos, el “otro” por excelencia son los “*Anawim*” (“pobres de Yahvé”), es decir, la viuda, el huérfano y el forastero. Para saber más sobre cómo se ha usado ambos términos en el mundo occidental y en América Latina, véase: Silvana Rabinovich, “Alteridad”, en Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (Coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora/Siglo XXI Editores, México, 2009, pp.43-46.

y compartida; en ella se realiza la humanidad o se hace humano. Esta concepción implica al cosmos, es decir a todas las entidades que están en el espacio-tiempo que conforma la realidad en la que se encuentra el ser humano. De ahí se habla de la “comunidad cósmica de vida”; ésta es, por decirlo así, una imposibilidad del racismo y/o la exclusión del otro.

Una “comunidad cósmica de vida” se contrapone esencialmente a una comunidad caracterizada por el racismo y la exclusión que le niegan al otro su humanidad. El cuarto capítulo discurre precisamente sobre la negación de la utopía de una “humanidad interdependiente”, en Sudáfrica y Colombia. Desde una mirada cruzada y retrospectiva se analizan, por un lado, el colonialismo occidental inaugurado por la llegada, a mediados del siglo XVII, de los marchantes navegantes holandeses al Cabo sudafricano y, por otro lado, el proceso de esclavización de los africanos en “nuestra América”, en general y en Colombia, en particular, que había iniciado justamente un siglo antes. En ambos sucesos se puede observar ya una concepción negativamente diferenciada de la humanidad de los negroafricanos. La consecuencia lógica de ello fue, siglos más tarde, la institución del apartheid²⁰ en Sudáfrica y la marginación de los afrodescendientes en la ciudadanía colombiana.

Tanto el apartheid en Sudáfrica como la ambivalencia de “inclusión-exclusión” de los afrodescendientes en Colombia, han sustentado y nutrido el racismo y la marginación de las poblaciones negras de dichos países. Después del fin del apartheid, se creó la “*Truth and Reconciliation Commission*” (Comisión de la Verdad y Reconciliación; de aquí en adelante “TRC”), para reconciliar a los sudafricanos y reparar a las víctimas del apartheid. De esta manera, había que combatir también el racismo y la marginación social que

²⁰ Apartheid significa en Afrikaans “separación”. Como concepto, empezó a tomar forma oficialmente en 1944 y, después de la victoria del “*National Party*” (partido mayoritariamente blanco-afrikáner de la derecha), en 1948, sirvió para instituir en Sudáfrica políticas de segregación racial y de organización territorial (creación de los “*Bantustans*”, institución de dos sistemas educativos: uno para blancos y otro para no-blancos, etc.) Después del fin de la guerra fría, el último presidente blanco, Frederik De Klerk emprendió negociaciones con los líderes “no-blancos”, encabezados por Nelson Mandela, y puso fin, en 1991, a ese sistema de segregación racial.

habían azotado a los sudafricanos negros. En Colombia, bajo el impulso de los movimientos afro, de la nueva Constitución de 1991 y de la III Conferencia de Durban principalmente, se crearon e implementaron las políticas de reparación a los afrodescendientes, conocidas como “aforreparaciones”. Tanto en el caso de Sudáfrica como en el de Colombia, se ha partido esencialmente de la idea de una humanidad herida que debe ser reconciliada, reparada y/o restaurada. El quinto y último capítulo, “La recuperación de la humanidad en Sudáfrica y Colombia”, desarrolla estos puntos, destacando el que cualquier reparación que pretenda saldar las deudas de la injusticia histórica y a la vez combatir el racismo y la marginación, debe considerar como primordial la restauración de la dignidad humana negada. Concebir así las reparaciones es ir más allá de lo jurídico, económico e incluso simbólico de las mismas.

Las dos partes con sus diferentes capítulos son recogidas en el último apartado de esta tesis, que son las “conclusiones”. En éstas hacemos un balance de toda la argumentación ponderando “crítica y creativamente” diferentes posturas. En esa ponderación, se enfatiza la justicia humanizante.

De la metodología de esta investigación

Esta disertación se sustenta tanto en una específica estrategia de interpretación, comprensión y argumentación como en varias fuentes consultadas y técnicas utilizadas. La interpretación, comprensión y argumentación se han elaborado desde una perspectiva interdisciplinaria. “Dialogamos” con diferentes “disciplinas” (las filosofías latinoamericana y africana bantú, ética y hermenéutica analógicas, y sociología política) desde el eje articulador de la antropología filosófica e historia de las ideas en “nuestra América”. Antropología filosófica, porque es central en este trabajo la idea de lo humano desde la cosmovisión bantú que, como se estudia en el segundo capítulo, encuentra un eco favorable en la cosmovisión maya tojolabal. La perspectiva de la historia de las ideas en “nuestra América”, que se relaciona con la sociología del conocimiento, es importante en este trabajo porque nos

permite observar cómo, desde prejuicios consciente e inconscientemente contruidos, esa idea de negación del ser humano negro se ha ido llenando de significados negativos en el imaginario colectivo de latinoamericanos y caribeños. En ese “diálogo” ha sido importante ubicar primero los contextos histórico-sociales de los conceptos y/o sucesos que nos conciernen, para luego resemantizarlos desde y para nuestro lugar de enunciación, que es “nuestra América”.

La literatura especializada

Por una parte, utilizamos la literatura sobre *Ubuntu* (Mogobe Ramose, Desmond Tutu, Emmanuel Onyebuchi Eze, principalmente) y, por la otra, recurrimos a los trabajos de la filosofía nustramericana y nosótrica (Horacio Cerutti, Arturo Andrés Roig, Mario Magallón, Carlos Lenkerdorf, Ignacio Ortiz Castro), y a las investigaciones acerca del racismo hacia los afrodescendientes (Claudia Mosquera, Wade, Segato, Quijano, entre otros). Esos tres bloques han sido fundamentales en cuanto a fuentes de información para concebir y/o desarrollar este trabajo. De la lectura sobre *Ubuntu*, nos hemos enfocado más en la teorización del mismo y, en cierta medida, en el alcance socio-político que ha tenido esa teorización. Circunscribimos nuestras aproximaciones principalmente en Sudáfrica, desde principios de los 90 del siglo pasado, a nuestros días.

Respecto de los afrodescendientes, hemos concentrado nuestra mirada particularmente en los temas recientes, relacionados con las aforreparaciones hacia los afrodescendientes en Colombia. La perspectiva que tomamos es la que plantea las aforreparaciones no necesariamente desde las reivindicaciones étnico-territoriales, sino desde la injusticia histórica y social²¹. Ésta se basa en

²¹ Varios movimientos sociales afrocolombianos parten de las diferencias étnicas que caracterizan a los afrodescendientes de Colombia, y del fenómeno del desplazamiento masivo, muchas veces, forzado, de los territorios donde han venido viviendo desde la Colonia, para plantear las aforreparaciones. Esto es, plantean estas últimas desde las reivindicaciones étnico-territoriales. A nuestro parecer esa perspectiva no está tan peleada con la que

el crimen de lesa humanidad que fue la esclavitud, misma que fomentó y/o propició el racismo y la marginación social de los afrodescendientes.

Las Entrevistas

Se llevaron a cabo solamente en Sudáfrica, para profundizar sobre la literatura sobre *Ubuntu*. Se elaboró un cuestionario semi-cerrado, para de alguna manera encauzar las respuestas y así evitar las extrapolaciones del tema. Ese cuestionario fue dirigido a tres categorías de personas: profesores-investigadores de *Ubuntu*, alumnos universitarios y jóvenes de barrios (sin estudios universitarios). Dentro de esas categorías, se cuidó incluir, por un lado, a hombres y a mujeres, y, por el otro, a las representativas “razas” que viven en Sudáfrica (negros, blancos y “*coloureds*”). Cabe señalar que dentro de los “jóvenes de barrios”, se incluyeron también a los inmigrantes y/o refugiados africanos (negros) que llevan tiempo viviendo en el país de Mandela. La razón que prevaleció a la selección de las personas entrevistadas fue principalmente la diversidad de las mismas. De esa diversidad se esperaba encontrar voces distintas y, a veces, discordantes respecto de la teorización y vivencia de *Ubuntu*.

Cabe mencionar también que si bien hice una corta estancia en Colombia (Bogotá), no llevé a cabo entrevistas. Por el hecho de estar más en contacto con la realidad de la región que la de Sudáfrica, consideré conveniente profundizar más los aspectos teórico-prácticos de *ubuntu* que pensar en una estancia larga en Colombia.

manejamos en este trabajo; más bien se complementan, porque los problemas de discriminación de los afrodescendientes del país sudamericano, tanto por sus diferencias étnicas y fenotípicas, como por ser víctimas del desplazamiento masivo y forzado, están profundamente ligados con la esclavitud. Pues no es por un azar de la naturaleza que se discrimine más a las personas que tienen un color de piel más oscuro, y que viven en determinados territorios de aquel país. Además, el hecho que vivan en esos territorios tiene que ver con la organización social y la división del trabajo, durante la esclavitud. Agradezco a la compañera afrocolombiana Ángela Yesenia, por haberme ayudado a entender esas diferencias de planteamiento respecto de las afrorreparaciones en Colombia.

Observación participante

Durante nuestra estancia en Sudáfrica (Johannesburgo), nos dimos a la tarea de aprender de la vivencia de las personas que encontramos, y así tratar de comprender el fenómeno del racismo a la sudafricana y el intento de su superación, desde el marco ético, social y político de *ubuntu*. Fue importante sumergirnos en ese ambiente, primero desde lo general, luego conforme íbamos familiarizándonos paulatinamente con la realidad social de día a día, empezamos a focalizar más nuestra atención en algunos casos específicos (las relaciones interracialas en la universidad y en los barrios, las relaciones intraraciales en los barrios de mayoría negra, entre otros) y en ciertas personas.

Como ya lo hemos señalado para las entrevistas, también en la observación cuidamos, en la medida de lo posible, el equilibrio en las variables de género y “razas”; empero, es cierto que, por razones de poner cuidado a las costumbres del lugar, a menudo el acceso al ámbito de los varones nos era más natural que al de las mujeres. Además, por lo mismo, nos enfocamos más en jóvenes y adultos (de 20 a 45 años aproximadamente) que en niños y ancianos. En cuanto a los espacios de observación, en lo general, eran todos los sitios donde nos encontrábamos, pero los lugares donde poníamos más atención eran la Universidad (University of Witwatersrand), el “*Down Town*” (Centro de la Ciudad de Johannesburgo) y dos colonias de la misma ciudad: Brixton y Bertrams.

En la Universidad, nos fijábamos en las relaciones interracialas entre los estudiantes, maestros y otros trabajadores; en el “*Down Town*”, una especial mirada se dirigía hacia las interacciones interracialas e intra-raciales, ya que la mayoría de la gente – tanto comerciantes como compradores – es negra (sudafricanos y nacionales de otros países subsaharianos, como Nigeria, Tanzania, Zimbabue, Congo...) y asiática (chinos, pakistaníes, árabes...); en cuanto a las dos colonias, primero era importante que eran diferentes a simple

vista: Brixton, puede ser presentada como colonia de clase media; viven más blancos que negros, y jóvenes universitarios) y Bertrams, como colonia de clase media baja; viven más negros que blancos, y muchos inmigrantes y/o refugiados de diferentes países de África subsahariana. En Brixton, nuestra mirada se enfocaba más en las relaciones interraciales (blancos, negros y “coloureds” e interétnicas (entre jóvenes universitarios de diferentes etnias sudafricanas). En Bertrams, en cambio, nos interesaban especialmente las relaciones intra-raciales (entre los negros sudafricanos y de diferentes países del África subsahariana). La mayoría de los jóvenes que allí viven, tienen bajo nivel de estudios y trabajan en oficios no profesionales y mucho menos especializados (bares, supermercados, guardia nocturna, salón de belleza, etc.)

Nuestra observación tenía como eje vertebral las prácticas racistas y las vivencias de *Ubuntu*. Desde ese eje, tratábamos, como lo sugiere Aldo Rubén Ameigeiras²², de ver e interactuar con la gente, captar el significado de las acciones y los sucesos de las mismas, para comprender más y de otra forma nuestras inquietudes iniciales. Muchas veces las charlas eran informales y con intenciones “veladas”, es decir no nos presentábamos de antemano como “observador”, sino que tratábamos de orientar intencionalmente la charla, conforme se presentaba una buena oportunidad dentro de la misma. Y siempre era importante insistir en preguntar los puntos de vista de nuestros interlocutores, principalmente respecto al racismo en Sudáfrica y *Ubuntu* o temas conexos.

Por último, nos esmerábamos en buscar un equilibrio aceptable entre el involucramiento con nuestros interlocutores y el distanciamiento de los mismos. En todo caso, había más involucramiento en las colonias, sobre todo en Bertrams, que en la Universidad y en “*Down Town*”. Esto debido a las dinámicas internas de esos lugares. Pues siendo Bertrams una colonia

²² Véase: Aldo Rubén Ameigeiras, “El abordaje etnográfico en la Investigación social” en: Irene Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de Investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp.107-151.

popular, habitada mayoritariamente por subsaharianos, era más fácil involucrarse que distanciarse.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I: DE LA INTERPRETACIÓN Y COMPRENSIÓN DE ESTE TRABAJO

1.1. Desde la exclusión social y el racismo

La exclusión social

La noción de “exclusión social” fue desarrollada primeramente en Francia, en los años setentas, a raíz de la agitación social del momento. Se trataba de encarar los problemas del creciente desempleo y de la desigualdad socio-económica. De Francia, esa noción se propagó por Europa hasta llegar al hemisferio sur, en los años noventas²³.

En el proceso de conceptualización de dicha noción, Kronauer (1998) observa que la exclusión social “necesita ser combinada con elementos del concepto de ‘subclase’ como se utiliza en Estados Unidos y Reino Unido, para diferenciarla de pobreza”. Según ese autor, “la exclusión social surge cuando se combinan una posición económica marginal y un aislamiento social”. De ahí se sigue que “la exclusión social es un producto de relaciones de personas con: el mercado laboral, el consumo, las instituciones, las relaciones sociales, la cultura y el espacio geográfico”²⁴. Estivill (2003), por su parte, asevera que

la exclusión social debe [...] ser entendida como una acumulación de procesos confluentes con rupturas sucesivas que surgen del centro de la economía, la política y la sociedad, que aleja y coloca gradualmente a las personas, grupos, comunidades y territorios en una posición de inferioridad en relación a los centros de poder, recursos y valores dominantes²⁵.

²³ Jane Mathieson *et al.*, *Social Exclusion. Meaning, measurement and experience and links to health inequalities. A review of literature*, Lancaster, Institute for Health Research/Lancaster University, 2008. pp. 5-9. (Disponible en : http://www.who.int/social_determinants/media/sekn_meaning_measurement_experience_2008.pdf.pdf [consultado el 21/04/2014].

²⁴ Kronauer citado en Jane Mathieson *et al.*, *ibíd.*, p. 12.

²⁵ Estivill citado en Jane Mathieson *et al.*, *ibíd.*, pp. 11-12.

Por último, Graham Room, en sus trabajos de 1992 y 1995, establece “la exclusión social como un concepto multidimensional, dinámico y relacional”²⁶. Es multidimensional porque se da en diferentes dimensiones de la vida humana (social, económica, cultural y política) y en diferentes niveles (micro ej.: individual, doméstico; meso ej.: vecindad; y macro ej.: nación, estado y regiones globales). Es dinámica porque se refiere a la naturaleza cambiante e interactiva de la exclusión social con diferentes dimensiones y a diferentes niveles con el paso del tiempo. Aquí se enfatiza que “la experiencia de la exclusión social es desigualmente distribuida a través de grupos socio-económicos, étnicos [y – agregamos – ‘raciales’] y no es un estado estático experimentado por los mismos grupos en todos los tiempos y en todos los lugares”²⁷.

La exclusión social es, por último, relacional en el sentido de que permite hacer el “cambio conceptual crítico del enfoque sobre las consecuencias distribucionales dentro del discurso sobre la pobreza (ej.: la falta de recursos disponibles para todos) al enfoque sobre las relaciones sociales”. Los autores (Mathieson y sus compañeros) advierten que hay dos posturas ligadas a esa idea: una que sostiene que “la exclusión social supone la ruptura de las relaciones entre las personas y la sociedad en la que viven” (Graham Room y Amartya Sen, entre otros), y otra que, en cambio, se enfoca más en

las desigualdades como el producto de las relaciones sociales que son históricamente definidas por los sistemas normativos que asignan las identidades sociales, el poder asociado [a esas identidades] y el estatus a diferentes individuos, grupos, clases e incluso Estados²⁸.

Los defensores de esta postura son el sociólogo Norbert Elias, y el sociólogo Michael Mann, entre otros. Las tres dimensiones de la exclusión social (multidimensional, dinámica y relacional) dan, según Mathieson y sus colegas,

una visión de la naturaleza, las consecuencias e implicaciones de las *desiguales relaciones de poder*, y subrayan la importante contribución conceptual que la exclusión

²⁶ Room citado en *Ibid.*, p.12.

²⁷ *Ibid.*, p.13.

²⁸ *Ibid.*, p.14.

social' puede aportar para entender y atender las desigualdades en el campo social y de la salud²⁹.

Aunque existe el riesgo de aplicar, a la realidad socio-política que nos atañe en este trabajo, un concepto – “exclusión social” – surgido en un contexto socio-político diferente (Europa occidental de los años setentas), y el riesgo, como también lo han señalado Mathieson y sus compañeros autores, de ocultar o suavizar, con ese concepto, la cruda realidad de extrema pobreza, consideramos que, en cuanto concepto “multidimensional, dinámico y relacional”, la exclusión social abre los “horizontes de comprensión” sobre los grandes problemas sociales, entre ellos el racismo.

Este último, a menudo, va de la mano con la exclusión social. Donde hay racismo es seguro que también existe un tipo de exclusión social; pero lo contrario no se da siempre. En el caso que nos concierne, no se puede entender la exclusión social sólo en términos de clase social o de acceso al mercado laboral. Aunque esas categorías de análisis, e incluso otras más, como el género, la etnia, etc., son también importantes, la categoría “raza” es determinante para entender la exclusión social tanto en Sudáfrica como en “nuestra América”.

Cabe señalar también que se podría entender por “exclusión social” lo mismo que “marginación social”, pero en nuestro caso específico de análisis, preferimos usar exclusión social por el peso semántico y político de la palabra “exclusión”. El término “marginación” (la condición de estar en los márgenes, esto es, en los lindes, las fronteras, extremidades u orillas) no termina de darnos cuenta de la “cotidianidad-negatividad” ilustrada por un escenario de la presencia y ausencia, de los visibles y de los invisibles o, mejor dicho, invisibilizados. En otras palabras, la marginación no ayuda mucho a hablar debidamente de los que están y los que no están, de los que son y los que no

²⁹ *Ibid.*, p.12. Cursivas mías.

son. Se es marginado en el estar y en el ser, pero se es excluido en el no-estar y no-ser.

Para evitar contradicciones eventuales que provendrían de la concepción de la totalidad del ser, consideramos importante recurrir a las dos posturas arriba mencionadas sobre la dimensión relacional de la exclusión social y, no sólo eso, también es necesario hacerlas dialogar. De este modo, podremos entender que la exclusión social no existe desde un punto de vista ontológico sino que existe ónticamente en la arena socio-política; esto es, en el mundo real y concreto constituido por relaciones de poder, de individuos que participan o no en la toma de decisiones que afectan sus vidas y su entorno, social, en los espacios de incidencia, etc. ¡Lo ontológico acusa pues lo óntico!

Ahora bien, puesto que el racismo y la exclusión social se entrelazan, combatir el racismo es luchar indirectamente contra la exclusión social; empero, dado que puede haber exclusión social sin que, necesariamente, haya racismo, es pues menester combatir ambas realidades negativas; ya sea en conjunto o de forma separada, según las estrategias que se elaboren. Pero, de cualquier forma, las tres dimensiones de Room referentes a la exclusión social se encontrarían también en el racismo; y así, parafraseando a dicho autor, el racismo es también multidimensional, dinámico y relacional.

El racismo y su conceptualización

Cuatro criterios principales definen generalmente y circunscriben conceptualmente al racismo. El primero, es la creencia en que los seres humanos se dividen fundamentalmente en “razas”; y, en consecuencia, se atribuye al factor “raza” una importancia antropológica decisiva. El segundo, atañe al hecho de asignar a las “razas” características inmutables y, por consiguiente, creer que los caracteres transmitidos de manera hereditaria no son sólo los rasgos físicos sino también ciertas aptitudes y actitudes psicológicas, que son las que generan las diferencias culturales que se pueden

apreciar en los seres humanos. El tercero, la creencia en que existe una jerarquía entre “razas”, siendo alguna o algunas de ellas superiores a las otras. Y cuarto, la persistente obstinación en entender la mezcla de “razas” como un proceso de degeneración de las “razas superiores”³⁰.

Lo que está en juego es entonces la “raza”. Se ha demostrado que “raza” como concepto biológico no existe, puesto que es un constructo histórico-social. Pero, si bien la “raza” no existe, el racismo, como lo que acabamos de circunscribir, es un hecho social real; por ello, parafraseando a Peter Wade, no se puede renunciar a hablar de “raza” como una categoría de análisis de una realidad social – el racismo – que forma parte de lo que entendemos, en el presente trabajo, como una “cotidianidad-negatividad”.

Siendo una realidad histórico-social, el concepto “raza” ha ido cambiando y adaptándose a los diversos discursos políticos, académicos y populares, en contextos sociales determinados³¹. Autores como Max Hering Torres y Peter Wade, entre otros, demuestran cómo ese concepto ha ido cambiando de significado conforme han ido pasando los siglos, y de acuerdo a los sucesos históricos que han sido determinantes en la historia europea.

Max Hering Torres hace una revisión histórica de larga duración para entender los avatares relacionados con la percepción del color de la piel humana que llevaron, paulatinamente, a la emergencia de la “raza” y del racismo. Su análisis se enmarca en un tiempo bastante largo, se focaliza principalmente en la Edad Media y la Época Moderna y se extiende a la Antigüedad y a la Época Contemporánea, respectivamente. Este autor parte del supuesto según el cual la percepción de los colores y la asignación de significados a los mismos tienen menos que ver con la objetividad que con la

³⁰ Véase: Carlos Caballero Jurado, “El Racismo: génesis y desarrollo de una Ideología de la Modernidad”, en *Derechos Humanos. Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, N°42, Toluca-México, Marzo/Abril, 2000, p.95.

³¹ Véase: Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Pluto Press, 1997, p.5.

proyección de valores socioculturales imperantes de un determinado grupo humano³². Lo demuestra dando un ejemplo actual en Occidente, donde

el color blanco se asocia sistemáticamente con valores como la pureza, la divinidad, la bondad, la moral, la virginidad y la santidad. Por el contrario, el color negro se asocia con la maldad, la amoralidad, el miedo y, en muchos casos, también con la ilegalidad. El término ‘negro’ incluso se ha ingresado en giros lingüísticos en varios idiomas para expresar el carácter negativo de alguien o algo. En español: la lista negra, magia negra, negrear, denigrar; en francés: *dénigrer*, *noirceur* (maldad); en inglés: *blackleg* (esquirol), *blackmail* (chantaje); en alemán: *shwarzer Freitag* (viernes negro), *shwarzer Peter* (traducción literal: ‘Pedro el Negro’; traducción contextual: ‘diablo negro’), *anschwärzen* (coloquial: desacreditar, manchar el nombre)³³.

Esta realidad será el punto de partida de Max Hering en su análisis retrospectivo sobre el tema del color de la piel. De entrada, afirma que “existieron cinco capas de significado histórico que, aunque en sus inicios no evidenciaron interdependencias, más adelante conformaron un *mixtum compositum* entre la asignación del color y el imaginario de la raza”³⁴.

La primera capa de significado del color se ubica en la Edad Media, donde los tratados de fisiognómica³⁵, influidos por los planteamientos greco-latinos de la medicina humoral, demostraban que “el equilibrio entre los humores aseguraba la salud mientras que su desequilibrio causaba la enfermedad. Asimismo, la constitución de los humores determinaba la fisonomía y el color del cuerpo”³⁶. Aún no existían referencias al color de la piel; se insistía más bien en el “color del cuerpo”. Si bien “los criterios estéticos [...] estaban relacionados con el color, el cuerpo y la moral”³⁷, no existía un color más preferible, sino que se recomendaba y se buscaba la proporcionalidad de colores. De ahí se sigue que no sólo no se podía atribuir de forma permanente un color específico a un individuo, sino que sobre todo era impensable que un solo color pudiera identificar a un grupo humano. De modo

³² Véase: Max S. Hering Torres, “Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración”, en Claudia Mosquera, R.-L. *et al.*, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p.114.

³³ *Idem.* Subrayado mío.

³⁴ *Ibid.*, p.116. Subrayado mío.

³⁵ El estudio del carácter de las personas a través del análisis y la interpretación de su aspecto físico.

³⁶ *Ibid.*, 118.

³⁷ *Idem.*

tal, los occidentales de la Antigüedad y de la Edad Media no podían, según nuestro autor, pretender considerarse exclusivamente como “blancos”. Siempre mezclaban los colores, ya que dependiendo de la región y las tradiciones, esto no sólo significaba gozar de buena salud sino también ser una persona buena y bella. Así pues,

el blanco no presentaba en ese entonces el color ideal. El color blanco se asociaba con una sobrecarga de humedad, con la falta de hombría, con la barbarie y con las condiciones climáticas del norte de Europa. La flema blanca no era un humor [líquido de organismos vivos] predilecto; el blanco se utilizaba para caracterizar a las mujeres y a los *castrati* y se empleaba para aludir a los homosexuales, los impuros y los leprosos³⁸.

El segundo momento referente al significado del color ocurre cuando muchos europeos empezaron a viajar lejos de Europa, en la Edad Media y en la Moderna. En el encuentro con los “Otros”, estaba presente la “inestabilidad del color” que aún imperaba en Europa. En efecto, en varios relatos o crónicas de viajes se podía encontrar la atribución de más de un color a un grupo humano a quien más tarde, con el auge del capitalismo, la expansión y dominación eurooccidentales, será designado por un solo color. Hering lo ilustra citando a Juan González de Mendoza (1540-1617) quien, en su *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China* (1585), decía que “los habitantes del acalorado Cantón eran ‘morenos’ o de color ‘amoriscado’ como los moros que habitan la ciudad de Fez pero que, por el contrario, los habitantes del interior de China eran “de color de alemanes, italianos y españoles, blancos y rubios, y un poco verdinegros”³⁹. Hubo otros viajeros y cronistas que describían a los chinos como “amarillo pálido”, “amarillo luz”, “sin color vivo”, etc. Hasta el momento todavía no se hablaba de “raza blanca” o “raza amarilla”.

Durante la Conquista de América, los europeos inventaron la categoría “indio” para designar a los pueblos originarios de este hemisferio. Lo hicieron “por medio de procedimientos retóricos y de la ‘alegoresis’ [sic.] y mediante

³⁸*Ibid.*, p.119. Citado en Hund, W.D., “Die Weiße Norm. Grundlagen des Farbrassismus”, en M.S., Hering Torres (ed.), *Cuerpos anómalos* (pp. 171-204), Bogota, Universidad Nacional, 2008, p.174.

³⁹ *Ibid.*, p.121.

imaginarios sobre los enanos, gigantes y monstruos de la Antigüedad y la Edad Media”⁴⁰. Es bien sabido que al encontrar a los autóctonos de América, los europeos no se preocuparon por conocerlos, sino que se ocuparon en dominarlos. Los describían desde su mirada eurocéntrica atribuyéndoles diferentes colores como: “canarios”, “ni negros ni blancos”, “negros”, “cobre”, “blancos”, “dorado-amarillento”, “aceitunado”, “bazo”, “castaño claro”, “amulatado”, entre otros⁴¹.

En este segundo momento del significado del color, pese a la influencia del saber greco-latino, empieza a emerger una propuesta distinta aunque complementaria. Es Bernabé Cobo (1582-1657) quien abre esa veta al preguntarse sobre el origen del “color medio” de los naturales americanos, y al formular su hipótesis “naturalista” y/o geográfica del color. Él plantea que los “indios” son de ese color porque la propiedad de la constelación (clima) de la tierra es tal que no se puede “producir, [en América] hombres blancos como Europa, ni del todo negros como Guinea, sino de un color medio”⁴². Dicho planteamiento, según Hering, dará un giro importante al tema del color de la piel pues se pasa del determinismo ambiental al determinismo natural; es decir, de la antigua concepción del color como resultado de la variable del clima, la alimentación y los humores, a la percepción de éste como un “ente determinado por la descendencia, como algo que ‘lo traemos por naturaleza’”⁴³. De este modo, según Hering, “el negro y el blanco se convierten en categorías estables y, a su vez, opuestas, que hacen referencia a espacios geográficos; sin embargo, el indígena continúa siendo un cuerpo de ‘color medio’ entre los dos extremos”⁴⁴. Es pues factible pensar, siguiendo ese orden de ideas, que en ese momento también empezaba a transitarse de la fijación del “color del cuerpo” al “color de la piel”.

⁴⁰ *Ibid.*, 122.

⁴¹ Véase: *Ibid.*, pp.123-125.

⁴² Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Vol. II, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, [1653] 1964, p.11. Citado en Hering, *Ibid.*, p. 125.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, p.26.

No obstante, aún se estaba lejos de alcanzar la “cientificidad” que establecería una inherente relación entre el color de la piel y la “raza”. Este hecho que se consolidó en el siglo XIX y que permeó una buena parte del siglo XX, sobre todo en su primera mitad, sigue incidiendo en la vida social, política, económica y cultural de hoy en día en muchos países del mundo.

Desde la Edad Media se gestaron ideas y prácticas que serían determinantes para la América conquistada en el momento de establecer y vivir las relaciones sociales entre, por un lado, los conquistadores, dominadores y amos europeos, y por el otro, los conquistados, dominados indígenas y esclavizados africanos. Para Hering, esa primera fase es el tercer momento del desarrollo del significado del color de la piel, y la ilustra con el hecho de que, ante la presencia cada vez más importante de judíos, moros y herejes en la península ibérica, tuvieron que tomarse medidas severas para “defender la Santa Fe” y luchar contra las amenazas externas e internas⁴⁵. Una de ellas fue la persecución desatada en contra de los tres grupos mencionados; la cual llevó, en 1391, a muchos judíos de la comunidad sefardí a convertirse al cristianismo como única posibilidad de sobrevivencia⁴⁶.

Pese a su conversión, un siglo más tarde, en 1492, los Reyes Católicos promulgaron un edicto de expulsión de los judíos. Y para impedir que los judeoconversos accedieran a las instituciones del poder y del saber, se promulgaron los “Estatutos de limpieza de sangre”, cuya instauración se inició en el Consejo de Toledo en 1449. Se creó a la vez una figura institucional para encargarse de las investigaciones genealógicas que derivaran de dichos “Estatutos”. Tanto aquéllas como estos últimos “prohibían el acceso a colegios mayores, órdenes militares, monasterios, cabildos catedralicios y la propia Inquisición a aquellos cristianos en cuyos antepasados se pudiese comprobar

⁴⁵ Desde el siglo XI, los judíos eran considerados como chivo expiatorio de todos los problemas internos y, a veces, externos, que aquejaban la Cristiandad. Fue justo en esa época que se instaura la tradición de abofetear a un judío en tiempo de Pascuas. Véase: Guy Rozart, Dupeyron, “Los orígenes del racismo en el Medievo occidental”, en Olivia Gall, (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, CEIICH-CRIM/UNAM, 2007, pp. 104-105.

⁴⁶ Véase: *Ibid.*, p.127.

sangre ‘judía, mora o hereje’⁴⁷. Cualquier persona que quisiera acceder a esas instituciones tenía que someterse a la “prueba de sangre”, para demostrar la pureza de sangre; esto es, debía comprobar que en su árbol genealógico no existe presencia sanguínea de judíos, moros o herejes. Se trataba entonces de no tener ninguna “mácula”, o sea, de pertenecer a un buen *linaje* o de provenir de un *origen* no manchado. En otras palabras, era cuestión de “no tener ‘raza’” o de “ser de buena ‘raza’”. Pues el término “raza” en la Edad Media tenía diferentes acepciones; entre las cuales destacan, por un lado, “linaje, ascendencia, procedencia, origen”, con una connotación neutral, y, por otro, “mácula, defecto, tacha”, con una connotación negativa.

En ese entonces, la polisemia de la palabra “raza” indica verosímilmente diferentes etimologías de la misma. De las versiones que existen al respecto, tenemos una que dice que “raza” viene del latín “*radius*” (rayo, alusión a una línea de luz que procede del sol, de ahí a una línea ascendente, hereditaria), “*radix*” (raíz) y *ratio* (valor relativo usado en la clasificación de animales); otra que concede que “raza” deriva del árabe “*ra’s*” (cabeza, origen)⁴⁸; y, por último, la versión de una expresión utilizada frecuentemente en aquel momento por el gremio de sastres, “*raça del paño*”, tomada del latín “*panni raritas*” (literalmente: rareza de paño). Entonces, en la Edad Media, tenemos la expresión “*raça del paño*” que se refiere a un defecto o irregularidad de la tela que permite el paso de los rayos solares (“*raça del sol*”)⁴⁹. El primer sentido es negativo y, según Antonio de Nebrija (1441-1522), en su *Diccionario* publicado en 1493⁵⁰, era la forma más habitual y generalizada en la que se usaba la palabra “*raça*” en ese entonces; el segundo es neutro, sólo cuando se le agrega un calificativo a este sentido puede adquirir un valor positivo o negativo, por ejemplo, “buena raza” o “vil raza”.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Véase: Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico...*, p.494; “Etimologías de Chile”, disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?raza> (consultado el 28/06/2014); “Diccionario de la Real Academia Española”, disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=raza> (consultado el 28/06/2014).

⁴⁹ Véase: Hering, *Ibid.*, pp. 129-130.

⁵⁰ Citado en Hering, *Ibid.*, p.129.

Ahora bien, con la imposición de comprobar la limpieza de sangre para acceder a los espacios del poder y del saber del mundo ibérico, se dio, según Hering, un espectacular giro del “antijudaísmo religioso” al “antijudaísmo religioso-racial”. Ya no se trataba de ser cristiano o no, la separación maniquea consistía en ser cristiano “puro” o “impuro”, esto es, tener “raza” o no tenerla, a tal grado que se hizo una desdichada amalgama entre “raza” e “impureza”.

Con la conversión de los musulmanes de Granada al cristianismo (1503), la impureza de la sangre comenzó a aplicarse también al color de la piel y a la fisonomía. Entramos con ello a la cuarta capa del significado del color de la piel. Es la etapa de la “visualiza[ción] de la diferencia genealógica a través del cuerpo”⁵¹. En Hispanoamérica, con el intenso mestizaje que se dio en los siglos XVII y XVIII, esa visualización adquirió una importante dimensión; ya no solamente se trataba de impedir a los conversos judíos y musulmanes el acceso a los espacios de poder y de saber sino, sobre todo, evitar la mezcla entre blancos, indígenas y negros, e impedir a las “castas” (personas derivadas de esa mezcla) el acceso a dichos espacios. Para acceder a los espacios de poder y de saber, uno no sólo tenía que demostrar no tener antepasados judíos y moros (árabes) en su árbol genealógico, sino que además debería, ante todo, demostrar no tener sangre negra. Por la influencia de la exégesis bíblica de ese entonces y por las interpretaciones ambientalista y naturalista (no exentas, desde luego, de una mirada inferiorizante de los “Otros” no-europeos), la sangre negra sustituyó a los antepasados judíos y moros. Es decir, se dio un cambio en la búsqueda de la marca de un antepasado judío o musulmán a la fijación del color negro de la piel. Pues “si bien el poder colonial marcaba como ‘impuros’ tanto a los nativos como a los esclavos y pardos libres y percibía cualquier mezcla entre ellos en términos negativos, era tener ‘sangre de negro’ lo que se entendía sistemáticamente como impureza del linaje”⁵².

⁵¹ *Ibid.*, p.132.

⁵² María Elena Martínez, “The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”, in *The William and Mary Quarterly*, vol.61, n°3, 2004, pp. 479-520. Citado en Hering, *Ibid.*, p.133.

Haciendo alusión a los dos significados del término “raza” arriba señalados, tener “sangre negra” era entonces sinónimo de “tener raza”, o sea, tener defecto, tacha, mancha en su árbol genealógico; y ser de “raza negra” significaba entonces tener un linaje, una ascendencia defectuosa, manchada, mala. Es de esta forma que “raza” como “impureza” pasó a ser resemantizada como “color de la piel”. De ahí que las investigaciones de limpieza de sangre consistieran principalmente en la búsqueda y establecimiento de la “calidad” de los habitantes de las colonias de Hispanoamérica. Ante esa situación, era común que, dentro de las castas, hubiera estrategias para “limpiarse” y “limpiar” su genealogía; esto es, “blanquearla”. De ahí la relevancia que tuvo el proceso del blanqueamiento de las castas.

La quinta capa de significado es la que atañe a la división de las “razas” que llegó hasta nuestros días: “raza blanca”, “raza roja”, “raza amarilla” y “raza negra”. Esta capa corresponde a una época donde, por los encuentros y la dominación europea de otros pueblos del globo terráqueo, surgen muchas “reflexiones científicas sobre la diversidad humana y su color”⁵³; este hecho llevó a la clasificación fenotípica (ojos, cabellos, color de la piel, etc.) y ordenada de los seres humanos, sobre todo de los “Otros”, negándoles así, utilizando los términos de Hering, “la pluralidad somática y cultural”. Sobre esta etapa, ubicada por el mencionado autor entre finales del siglo XVII y principios del XIX, destacan tres trabajos que contribuyeron de forma determinante a la idea de la existencia de las cuatro “razas humanas”.

El primero de ellos es el del médico francés François Bernier (1620-1688) quien, con base en sus viajes a Persia y la India, entre otros lugares, publicó el artículo “*Nouvelle Division de la Terre par les différentes espèces ou races d’hommes qui l’habitent*” (1685)⁵⁴ [Nueva división de la tierra por las diferentes especies o razas de hombres que la habitan], donde el término “raza” fue empleado por primera vez con el significado de fenotipo. Por ejemplo, la “segunda raza” ubicada, según la clasificación de ese médico, en la parte sur

⁵³ *Ibid.*, p.145.

⁵⁴ Citado en Hering, *Ibid.*, p.146.

del Sáhara, “se caracteriza por el color negro, los labios gruesos, [...] narices chatas y el cabello crespo; todas estas características son heredadas, pero no debido al clima sino a la sangre y al semen”⁵⁵. Las categorizaciones raciales de François no estaban todavía precisas, como las conocemos ahora, ya que ubicaba, por ejemplo, a los egipcios e indios de la India en la “primera raza” (europea), pese a que los consideraba como “muy negros” o “café quemados”; aparte de esto, para él, la gente de Laponia (norte de Europa) constituía la “cuarta raza”, y eran detestables⁵⁶.

Después de dicho artículo, sobresale el de Carl von Linneo, publicado en 1735 bajo el título “*Systema naturae*”. Aquí, este naturalista sueco, estableció una taxonomía racial más precisa basada en los colores de la piel de las poblaciones del mundo y su correspondiente relación con las regiones, aspectos físicos y caracteres y/o temperamentos. Para este autor existen cuatro “razas” que clasifica con base en cuatro pigmentaciones: “europeo blanco”, “americano rojo”, “asiático amarillo” y “africano negro”⁵⁷. En 1758, según Hering, Linneo realizó una valoración de esas “razas”. Señaló, por ejemplo, que el primero, “europeo blanco”, era “sanguíneo y corpulento y estaba gobernado por las leyes”; el segundo, “americano rojo”, “colérico y erecto y estaba gobernado por las costumbres”; el “asiático amarillo” “melancólico y rígido y estaba gobernado por las opiniones”; y, por último, al “africano negro” lo describió como “flemático y flojo y gobernado por la arbitrariedad”⁵⁸. Esas “imaginaciones raciales” respaldadas por un supuesto “empirismo epistemológico” pasaron, paulatinamente, a ser una realidad casi incuestionable.

El tercer autor que mucho contribuyó también a este tipo de clasificaciones fue Kant. Ya hemos visto más arriba la aportación de este filósofo alemán a las ideas racistas decimonónicas, basta aquí con agregar dos aspectos importantes que Hering señala al respecto. Primero, Kant tomó de

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Ibid.*, p.147.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁸ *Idem*.

Linneo su diferenciación sistemática entre las “razas humanas” por el color de la piel; de Buffon, la caracterización de ella como unidades capaces de entrecruzarse y de producir descendientes fértiles; se inspiró en Montesquieu y su teoría de los factores ambientales para forjar su idea del inicio y el origen de las “razas”; y de Adam Ferguson y Adam Smith, entre otros, las teorías del progreso para explicar las relaciones de jerarquía entre las “razas”⁵⁹. Y, segundo, Kant defendió la utilidad de la categoría “raza” por su “beneficio científico”; es decir, porque, en su opinión, permite “entrever las diferencias entre una misma especie, dado que ésta ha desarrollado una variedad de características hereditarias”.⁶⁰

Esta revisión de larga duración del concepto “raza” deja claro un hecho irrefutable: no puede sostenerse la existencia biológica de la “raza”. Raza es un tan sólo un constructo socio-histórico atravesado por el miedo al otro, o a una mirada “altércida”, y también por relaciones de dominación y de poder. “Raza” fue, para los europeos que construyeron el término, un instrumento eficaz para deshumanizar a los “Otros”, sobre todo a los negros e indígenas, inferiorizándolos y denegándoles el acceso al saber y, por ende, al poder.

Por una preocupación similar a la de Hering, Peter Wade divide la historia del concepto “raza” en tres periodos importantes: 1) el que va del siglo XVI hasta antes del XIX; 2) el siglo XIX; y 3) el siglo XX⁶¹. En el primer periodo, Wade coincide parcialmente con Hering cuando observa – basándose en diferentes estudios sobre el tema – que el término “raza” significaba principalmente linaje, procedencia, origen, y su uso no era frecuente⁶². Esta

⁵⁹ Véase: *Ibid.*, p.149.

⁶⁰ *Ibid.*, p.150.

⁶¹ Véase: Wade, *Op. Cit.*, pp.6-15.

⁶² Cabe señalar aquí dos puntos importantes: 1) La investigadora colombiana Claudia María Leal coincide con Wade en este aspecto del uso no frecuente del término “raza” en el siglo XVIII, durante la Colonia (Claudia Leal León, “Usos del concepto ‘raza’ en Colombia”, en Claudia Mosquera R.-L., *Ibid.*, p.398). Leal establece un matiz pertinente entre “palabra” o “término” y “concepto”. Según ella, “raza” como concepto (contenido de significado) se usaba menos que el concepto “casta”. Ésta, según Covarrubias (citado en Hering), era casi sinónimo de “raza”, en su acepción neutral, ya que significaba, en la Península Ibérica, “linaje” o “descendencia”. Sin embargo, respecto de la Iberoamérica, la mayoría de los estudiosos del tema está de acuerdo en que la palabra “casta” como concepto tiene un significado negativo, referente especialmente a

idea de “raza” como linaje se respaldaba en la teoría bíblica del monogenismo, donde la pareja Adam y Eva era presentada como el origen común de todos los seres humanos. Si todos los humanos venían de una misma pareja, las diferencias no eran biológicas sino producto del medioambiente, y esto afectaba a la vez a las instituciones sociales y políticas de la sociedad humana.

Wade matiza esta visión trayendo a colación autores que subrayan que en ese periodo ya se encontraba la idea de la superioridad de los hombres “blancos” sobre los “no-blancos”, pese a la existencia de casos de discriminación “racial” entre los mismos blancos –como el de los británicos que consideraban a los irlandeses como salvajes e inferiores-. Entre las condiciones sociales, económicas, políticas y religiosas que propiciaron tanto el pensamiento como el sentimiento y la actitud de superioridad del hombre blanco, se encuentran los viajes de europeos a Asia, las exploraciones de África, la conquista del llamado “Nuevo Mundo” y la esclavitud africana en el mismo. Estos acontecimientos dieron inicio a la modernidad eurooccidental, en cuyo seno se inventó o, más bien, se resemantizó el término “raza” como algo que tiene que ver con los fenotipos humanos, especialmente el color de la piel. En tal conceptualización se enlazaron lo cultural, lo temperamental y lo moral con lo físico, sobre todo lo epidérmico.

En el siglo XIX, no contemplado por Hering en su análisis de larga duración, dominaron las ideas “raciales” heredadas del cientificismo de la Ilustración. Un perfecto ejemplo de ello es el auge del poligenismo; esto es, la idea de que las “razas eran permanentes, tipos separables de los seres con cualidades innatas que eran transmitidas de generación en generación”⁶³. Es la época del racismo científico y se trataba de demostrar, “científicamente”, que

la mezcla de otros grupos (blancos e indígenas) con los negros. 2) Tanto Wade como Leal no mencionan el otro significado de la “raza” que hemos encontrado en Hering (“raza” como “mácula”, “defecto”), y que, según este último, tenía un uso habitual y generalizado en la Edad Media. No obstante, Wade hace alusión al hecho de que en la teología medieval, ser negro estaba ligado al demonio y pecado, por ende, al mal. A nuestro juicio, esto evoca de alguna manera aquella otra acepción de la “raza” (defecto, mácula). De todas maneras, tanto “raza” como “casta” en cuanto conceptos, esto es, contenidos de significados, referidos a lo negro, han siempre tenido una carga negativa.

⁶³ Michael Banton, citado en Wade, *Ibid.*, pp.9-10.

los seres humanos tenían orígenes diferentes, y, por ende, diferentes tipos de seres humanos eran especies separadas. Científicos (naturistas, médicos, etc.) como Lamarck, Cuvier, entre otros, tomaron la antropología por etiqueta en sus investigaciones de ciencias naturales. Los diferentes tipos raciales eran considerados como etapas en la escala de la evolución y, por lo tanto, “ordenados jerárquicamente, como habían sido antes los linajes raciales, pero ahora se pensaba la base de la jerarquía en términos de las diferencias biológicas innatas”⁶⁴. Wade señala, además, el maridaje entre las ideas de la filosofía moral y las de la teoría racial. Es también el siglo del ascenso del imperialismo eurooccidental, de la expansión del capitalismo en América Latina, Asia y África y, según dicho autor, el pensamiento utilitarista contribuyó de tal manera que los europeos se adjudicaron el derecho de buscar el bien colectivo, sujetando a los pueblos considerados “menos racionales” o decidiendo qué era bueno para ellos.

En el siglo XX, según Wade, se va a asistir a un periodo de cambios y contradicciones. Será, por un lado, el siglo de la emergencia de la eugenesia (búsqueda del perfeccionamiento de la especie humana); y, por otro, el siglo del desmantelamiento del racismo científico, y por ende, del rechazo de las tipologías raciales decimonónicas. Uno de los mentores de las ideas eugenésicas fue Francis Galton, científico y primo de Charles Darwin. Proponía eliminar tanto a los individuos físicamente débiles como a los considerados provenientes de “razas inferiores”. El físico-antropólogo Franz Boas (y sus discípulos) y el naturalista Mendel, en cambio, van a propiciar teorías que desafiarán las principales teorías del racismo científico (la diferencia racial innata y la jerarquía racial). El primero de ellos, demostrando que “la variación de las dimensiones de las cabezas [humanas] durante toda la vida o entre generaciones cercanas, sobrepasaba la que se encontraban entre ‘razas’ ”⁶⁵. Con esto, ya era insostenible afirmar que las diferencias del tamaño de la

⁶⁴ Wade, *Ibid.*, p.10.

⁶⁵ *Ibid.*, p.12.

cabeza entre las “razas” eran uno de los signos determinantes de la existencia de las tipologías raciales. En cuanto a Mendel, él

descubrió que los rasgos específicos [de un organismo] eran controlados por elementos (esto es, los genes) que se transmitían de una generación a otra como componentes independientes; lo cual significó que no se podía sostener la idea de “tipo”, basada en un grupo de rasgos considerados como un bloque invariable presente en las generaciones⁶⁶.

Además de esas teorías en contra del racismo científico, las influencias tardías de la teoría darwiniana de la evolución (la imposibilidad de seguir pensando en términos de tipos raciales permanentes, debido a que la reproducción de las personas se iba siempre adaptando al medioambiente, y así se conformaban rasgos que se iban heredando), la debacle del régimen nazi y los horrores y atrocidades cometidas en la segunda Guerra Mundial, entre otros factores, posibilitaron el desmantelamiento oficial del racismo científico. Se llegó a la conclusión de que las “razas” como realidad biológica no existen, como tampoco existen las “razas superiores” e “inferiores”. La creencia o la convicción de la existencia de esas “razas” era más que nada “el resultado de procesos históricos particulares que [...] tienen sus raíces en la colonización europea de otras partes del mundo”⁶⁷.

Las “razas” no existen. No obstante, en todo el mundo y, concretamente en “nuestra América”, muchas personas siguen actuando “como si las razas existieran y, como resultado, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder. Si la gente discrimina sobre la base de sus ideas de raza, esto es una realidad social de suma importancia”⁶⁸. Es por ello que si se quiere combatir el racismo no se puede renunciar a seguir hablando de “raza”; coincidimos, en este sentido, con Segato en que no hay que tener miedo a nombrar la realidad del racismo.

Dado que los procesos de reconciliación en Sudáfrica y las afrorreparaciones en Colombia son el marco referencial específico de este

⁶⁶ *Ibid.*, p.13.

⁶⁷ *Ibid.*, pp.13-14.

⁶⁸ *Ibid.*, p.14

trabajo, el racismo del que hablamos es el que se ha practicado en el s. XX⁶⁹. Pero este racismo está ligado tanto a las ideas previas al siglo XIX como a las ideas decimonónicas del racismo científico que enfatizaron las tipologías y jerarquías raciales, concediendo a la “raza” blanca la preeminencia. En este trabajo abordaremos el tema que nos ocupa en el marco conceptual-práctico ligado a esas ideas del racismo científico y a la modernidad europea o, mejor dicho, al sistema-mundo capitalista europeo⁷⁰ pues, como ya se ha podido ver,

⁶⁹ En Sudáfrica, las fechas de referencias serían el año 1910 (Acuerdos, entre afrikáners y británicos, de creación de la República Unida de Sudáfrica), 1948 (Victoria “electoral” del *National Party* e inauguración del sistema institucionalizado del apartheid) y 2003 (Entrega oficial del “Reporte Final” de los trabajos de la TRC), en Colombia, tenemos como referencias las décadas 1920 y 1930 (debates entre intelectuales y/o políticos sobre la degeneración de la raza en Colombia), 1991 (la nueva Constitución que reconoce a Colombia como país multicultural y pluriétnico), y el año 2001 (III Conferencia Mundial de Durban contra el racismo, discriminación racial...). Ésta es una referencia muy importante, porque los resoluciones de esa Conferencia no sólo van a instar a los gobiernos miembros de la ONU a elaborar políticas públicas de lucha contra el racismo, sino que van a dar a los afrodescendientes y/o a académicos, políticos y activistas, las herramientas político-jurídicas, esto es, un marco jurídico para seguir abogando por las políticas afirmativas o reparativas para con los afrodescendientes.

⁷⁰ Hay una polémica interesante acerca de que si el racismo nace con la modernidad europea o no. De esa polémica se pueden ubicar tres posturas principales: la primera postura sostiene que sí el racismo empieza en Occidente con la modernidad europea (Aníbal Quijano, Peter Wade, Michel Wieviorka, entre otros), es una postura “no transhistórica ni transcultural”; la segunda, que es una postura “transhistórica pero no transcultural”, defiende la idea de que los distintos tipos de racismo que conocemos hoy vieron la luz en Occidente, sin embargo, son un fenómeno que antecede al advenimiento de la modernidad europea (Guy Rozat, Lothar Kanuth); la última postura demuestra que el racismo es un fenómeno natural, ya que hace parte inherente del comportamiento sociocultural o psicológico (aquel deseo de diferenciarse del otro, negarlo, matarlo) de cualquier ser humano (Cornelius Castoriadis, Lawrence Hirschfeld), esta corriente es entonces “transhistórica y transcultural”. Para un acercamiento a esta polémica, véase: Olivia Gall, “Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos”, en Olivia Gall (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, CEIICH-CRIM/UNAM, 2007, pp.63-88. Dado que la preocupación central de este trabajo es la negación de la humanidad del negro o su deshumanización, adoptamos la postura “no transhistórica ni transcultural”. Pero esto no quiere decir que consideremos como descabelladas las otras posturas. A nuestro modo de ver, las tres posturas no se excluyen irremediablemente. En efecto, no cabe duda de que en la historia de la humanidad siempre ha habido prácticas discriminatorias del otro por ser distinto, y el ser humano tiende, en la definición de su identidad, a excluir a los demás. Por lo mismo, la consideración de lo negro, por los occidentales, en este caso los ibéricos, como malo o defectuoso pudo haber tenido influencias allende el Occidente; sin embargo, es la esclavitud de los africanos en las Américas el momento clave para entender el racismo anti-negro actual y luchar contra el mismo. Pues el sistema esclavista estableció relaciones sociales de dominación y explotación basadas en los fenotipos de las personas, teniendo a las personas de color de piel blanco en la “zona de ser”, y las personas de color de piel oscuro en la “zona de no-ser”.

el despliegue del capitalismo europeo fue el contexto histórico-social del desenvolvimiento del racismo científico.

Autores como Franz Fanon, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Rita Segato, entre otros, han reflexionado sobre el racismo y la discriminación racial desde diferentes ángulos y lugares de enunciación, pero haciendo énfasis en el marco referencial del que hablamos. Anibal Quijano conceptualiza el racismo como prácticas discriminatorias basadas en “las diferencias fenotípicas [...] el color de la piel y de cabello, la forma y el color de los ojos [...] la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz”⁷¹. Esas prácticas dividen a las personas; como señala Fanón, hay una línea de humanidad en cuya cúspide está lo blanco, y en su pedestal, lo negro; es pues una “inferiorización de la diferencia”, hablando en términos de Walter Mignolo, y los que están más abajo de la pirámide son rebajados a la condición del “no-ser” humano. Pero dentro del racismo, como bien advierte Rita Segato, hay que diferenciar el prejuicio racial, por un lado, y la discriminación racial, por otro; es decir, hay que distinguir el racismo como prejuicio del racismo como discriminación. Para Segato,

prejuicio es una actitud racista de fuero íntimo, de la intimidad, de las convicciones personales generalmente al respecto de personas no-blancas, en tanto que discriminación es el efecto que esa convicción personal en la esfera pública, la exclusión que resulta como consecuencia, consciente y deliberada, o no, de los miembros de la raza o grupo humano considerados inferiores de recursos, servicios y derechos disponibles en el espacio público⁷².

Más adelante, esta misma autora precisa que “el racismo muchas veces no se manifiesta en el deseo de perjudicar al no-blanco, sino en la certeza de que éste estará menos habilitado para determinadas profesiones”⁷³. Y partiendo de esa idea, elabora cuatro tipos de actitud racista:

⁷¹ Anibal Quijano, “*Colonialidad del poder y clasificación social*”, en *Journal of World-Systems Research*, Riverside-California, Vol. VI, N° 2, 2000, p.374.

⁷²Rita L., Segato, *Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas conceptuales*, Série Antropología 404, Brasilia, 2006, pp.2-3. Disponible en línea: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie404empdf.pdf> (11/10/13).

⁷³ *Ibid.*, pp. 4-5.

1) racismo de convicción [o racismo] axiológico se expresa a través de un conjunto de valores y creencias explícitas que atribuyen predicados negativos (o positivos) en función del color, trazos físicos o grupo étnico al que la persona pertenece; 2) racismo político-partidario-programático, que sirve de base para la formación de agrupaciones políticas que votan mancomunadamente y abogan un antagonismo abierto contra sectores de la población racialmente marcados (por ejemplo, el Ku-Klux-Klan, en Estados Unidos); 3) racismo emotivo, que se expresa manifestando miedo, rencor o resentimiento con relación a personas de otra raza o grupo étnico; 4) racismo “de costumbre”, automático o “acostumbrado”: irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido y que no llega a ser reconocido o explicitado como atribución explícita de valor diferenciado a personas de grupos raciales y étnicos. Se opone a los racismos fundamentados en una consciencia discursiva. Este tipo de racismo hace parte del universo de nuestras creencias más profundas y arraigadas⁷⁴.

Viéndolo de este modo, el racismo puede entenderse como una forma de jerarquización y diferenciación de la concepción de “ser” humano. En otras palabras, el racismo es el hecho de tener prejuicio y/o discriminar al no-blanco o al menos blanco, considerándose siempre superior o más humano. En los casos de prejuicios y actos racistas, nos encontramos a menudo en un escenario que va del extremo de la no humanidad (negros) al otro extremo de la “humanidad por antonomasia” (blancos). Esta situación es un desequilibrio y, por tanto, una injusticia. Lo justo sería la búsqueda de lo análogo, es decir lo humano sin más; pues, como ya se ha mencionado, lo humano es lo análogo por excelencia.

Ahora bien, puesto que el racismo que aquí nos concierne se encuentra íntimamente ligado a la esclavitud que impulsó, en gran medida, el despegue del capitalismo europeo y su extensión a otras partes del mundo (Wallerstein), se sigue entonces que el racismo es “la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumariamente desigual de sus recompensas”⁷⁵. De ahí parten y se nutren la creación y recreación de la otredad, como señala Segato, “negativamente diferenciada”, base de prejuicio y discriminación raciales. Esto es justamente lo que pasó tanto con los sudafricanos negros como con los afrodescendientes de “nuestra América”, en general, y de Colombia, en particular. Por ende, el proceso de

⁷⁴ *Ibid.*, p.5.

⁷⁵ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México, D.F., Siglo XXI, 1988, p.68.

reconciliación y reparación, por un lado, y el proceso de las aforreparaciones, por el otro, son dos caras de una sola moneda. Son la expresión profunda del grito que reclama la justicia.

Siendo los herederos de los imperios ibéricos y siguiendo insertos, en gran medida, aunque de forma periférica, en el sistema-mundo capitalista, los países de “nuestra América” aún reproducen muchos de los aspectos sobre el racismo arriba descritos. Y dado que los sistemas de educación, y sobre todo la academia, en “nuestra América” siguen siendo dominados por el conocimiento eurocéntrico, el racismo se ve reproducido institucional y epistémicamente. Es un racismo que atraviesa transversalmente todas las esferas de las sociedades, y se crea y recrea epistémicamente en las instituciones (la familia, la escuela, la universidad, la iglesia, los medios masivos de comunicación, etc.) donde las personas aprenden acerca de ellas y de los otros seres humanos: aprenden sobre “nosotros” y sobre “ellos”. Esta división dicotómica y maniquea, presentada a veces como irreconciliable, afirma el carácter dual tanto de la construcción conceptual de la “raza” como de las prácticas racistas, y, por lo tanto, constituye la piedra angular de cualquier discurso racista.

El tipo de racismo desde el que partimos

Lo arriba desarrollado nos permite entnder el tipo de racismo del que estamos hablando en esta tesis. Como se ha dicho, es un racismo no transhistórico ni transcultural, es decir, empieza en Occidente con la modernidad europea. Entendemos ese racismo, con Aníbal Quijano, como prácticas discriminatorias que se basan en “las diferencias fenotípicas [...] el color de la piel y de cabello, la forma y el color de los ojos [...] la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz”⁷⁶. Esas prácticas dividen a las personas, desde una línea de humanidad en cuya cúspide está lo blanco, y en su pedestal, lo

⁷⁶ Aníbal Quijano, “*Colonialidad del poder y clasificación social*”, en *Journal of World-Systems Research*, Riverside-California, Vol. VI, N^o 2, 2000, p.374.

negro (Fanón). Es una “inferiorización de la diferencia” (Walter Mignolo) donde los que están más abajo de la pirámide son convertidos en una condición del “no-ser” humano.

Pero, nos advierte Rita Segato, hay que diferenciar el prejuicio racial de la discriminación racial; es decir, no es lo mismo el racismo como prejuicio y el racismo como discriminación. Para nuestra autora,

prejuicio es una actitud racista de fuero íntimo, de la intimidad, de las convicciones personales generalmente al respecto de personas no blancas, en tanto que *discriminación* es el efecto que [sic.] esa convicción personal en la esfera pública, la exclusión que resulta como consecuencia, consciente y deliberada, o no, de los miembros de la raza o grupo humano considerados inferiores de recursos, servicios y derechos disponibles en el espacio públicos⁷⁷.

Basándonos en estas definiciones, el racismo puede entenderse entonces como una jerarquización y diferenciación de la concepción de “ser” humano, que va del extremo de la no humanidad (negros) al otro extremo de humanidad por antonomasia (blancos). Y puesto que el racismo que nos concierne aquí se despliega con la expansión del capitalismo europeo, también podemos afirmar, que el racismo en tanto práctica discriminatoria es, hablando en términos de Immanuel Wallerstein, “la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumariamente desigual de sus recompensas”⁷⁸. De ahí parten y se nutren la creación y recreación de la otredad “negativamente diferenciada”, diría Segato, base de prejuicio y discriminación raciales.

Siendo los herederos de los imperios ibéricos y siguiendo insertados en el sistema-mundo capitalista, en gran medida de forma periférica, los países de “nuestra América” aún reproducen muchos de los aspectos arriba descritos respecto del racismo. Y como la academia, la política, la cultura, la economía...

⁷⁷ Rita L., Segato, *Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas conceptuales*, Série Antropología 404, Brasilia, 2006, pdf.(p.2). Cursivas de la autora.

⁷⁸ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México, D.F., Siglo XXI, 1988, p.68.

en “nuestra América” siguen siendo dominadas por el eurocentrismo⁷⁹, el racismo se ve así reproducido institucional y epistémicamente. Es un racismo que atraviesa transversalmente todas las esferas de las sociedades, y se crea y recrea epistémicamente en las instituciones (la familia, la escuela, la iglesia, etc.) donde las personas aprenden acerca de la realidad circundante.

Los estudios sobre el racismo en contra de los afrodescendientes en la región han demostrado, entre otros aspectos, que el racismo tiene una relación intrínseca con la exclusión social y la pobreza, mismas que tienen que ver con el crimen de lesa humanidad que fue la institución de la esclavitud negra en las Américas. En efecto, según una revista chilena, “el 92% de los 150 millones de afrodescendientes [de “nuestra América”] viven bajo la línea de pobreza y sin ninguna real participación e incidencia de desarrollo en sus propios países”⁸⁰. Ahí se cierra, por decirlo así, el círculo vicioso entre el racismo y la exclusión social y pobreza: por un lado el racismo reproduce la exclusión o marginación social (las “razas” consideradas “inferiores” son excluidas o marginadas en los círculos de poder y en el acceso a los servicios públicos disponibles) y, esa marginación social, a su vez, alimenta el racismo (el negro pobre marginado sigue siendo socialmente estigmatizado, lo cual lleva a que sea discriminado tanto cultural como racialmente). Toda esta situación nos permite formular las preguntas desde las que se desarrolla esta investigación.

1.1. Desde la hermenéutica y ética analógicas

Profundizando más en ese orden de ideas, y evocando específicamente la hermenéutica analógica, “nosotros los latinoamericanos” y “lo humano” son dos términos “universalizables *a posteriori*”. Podemos resumir estos dos

⁷⁹ Tendencia a considerar los valores culturales, sociales y políticos de tradición europea como modelos universales. Véase: <http://lema.rae.es/drae/?val=opci%C3%B3n> (consultado, el 30/12/14).

⁸⁰ Revista trimestral latinoamericana y caribeña de desarrollo sustentable, Núm. 5, Vol.2, Santiago de Chile, 2004.

términos universalizables en uno: “el ser humano latinoamericano”. Este término universalizable es el punto focal de la identidad y diversidad en “nuestra América”, o, en otras palabras, en ese término se deben articular todas las identidades latinoamericanas y caribeñas.

Como lo hemos señalado arriba, en el “nosotros los latinoamericanos” deben también hacer parte las poblaciones afrodescendientes de “nuestra América”. De ahí se sigue que la afrodescendencia puede ser entendida como una de las particularidades que constituyen aquellos universalizables (“nosotros los latinoamericanos”, “lo humano” y la fusión de ambos en “el ser humano latinoamericano”). El filósofo mexicano, Mauricio Beuchot llama a esos universalizables “términos analógicos”⁸¹.

Antes de seguir con este último, es importante subrayar que “lo afro”⁸² puede, a su vez, volverse un “término analógico”, ya que en él también se encuentra una gran diversidad⁸³ que realmente complejiza lo que, parafraseando a los sociólogos europeos decimonónicos, se podría llamar “la cuestión afro”⁸⁴. Es aquí donde apreciamos la riqueza y pertinencia de aplicar la analogicidad hermenéutica de Mauricio Beuchot, que evidentemente constituye un derrotero para desentrañar las tensiones y los problemas que

⁸¹ Según Beuchot, se habla de “término analógico” cuando éste designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia (Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación (2ª edición)*, ITACA/FFyL-UNAM, México, 2000, p.55). Esto es lo que Collingwood llama “coincidencia parcial de clases” (cfr. Robin George Collingwood, *Ensayo sobre el método filosófico*, México, UNAM, 1965).

⁸² Aquí lo entiendo provisoriamente como aquellos sentimientos, pensamientos, vivencias de fenómenos de diferentes índoles, etc. de y sobre las personas con ascendencia africana, relacionados directa o indirectamente con el racismo, la marginación social y la estigmatización de los que han sido siempre víctimas la mayor parte de los afrodescendientes de la región.

⁸³ No es lo mismo, por ejemplo, un afrodescendiente del caribe colombiano que del pacífico del mismo país; como tampoco sería lo mismo un afrodescendiente de piel un poco más clara, nacido y viviendo en la ciudad, con una carrera, un trabajo asalariado..., que un afrodescendiente de piel más oscura, nacido y viviendo en el campo, sin estudios o con pocos estudios, sin trabajo asalariado. Además, el mismo problema de discriminación racial a menudo no se padece igual entre hombres y mujeres afrodescendientes; con estas últimas entra el problema de género, etc.

⁸⁴ Problemas socio-políticos relacionados con el racismo, la estigmatización, la pobreza y marginación social...de las personas con ascendencia africana.

existen en “nuestra América”, y seguir dando pasos firmes en la superación de los mismos.

La propuesta beuchoana consiste en evitar los extremos (el univocismo y el equivocismo), buscando siempre el término medio, esto es, buscando lo análogo.

Lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciter diversum et secundum quid idem*); esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario⁸⁵.

Lo anterior es fundamental para la comprensión y explicación tanto del problema de la diversidad en América Latina y el Caribe, como del racismo y exclusión social hacia los afrodescendientes de “nuestra América”. Los afrodescendientes son parte del ser humano latinoamericano; y dado que este último es un término analógico, un término universalizable *a posteriori*, nos abre al reconocimiento de la diversidad que funda inductivamente a lo latinoamericano. En otras palabras, la condición de posibilidad de hablar de lo latinoamericano, como término universalizable, radica en la diversidad de la población que lo constituye.

Esta diversidad latinoamericana y caribeña debería ser postulada como fundamento de la unidad identitaria de los habitantes de “nuestra América”, pues lo latinoamericano puede ser concebido como una gran comunidad de pertenencia que da sentido de existencia en el mundo a los nativos de la región, “discriminando” así a otras grandes comunidades de pertenencia, como Europa, África y Asia.

Ahora bien, “los universales se dan concretados, encarnados en lo singular, y lo singular es factor de diversidad, mientras que lo universal es factor de identidad, igualdad o semejanza. Por eso predomina lo singular y diverso sobre

⁸⁵ *Ibid.*, p. 38.

lo universal e idéntico”⁸⁶. Si partimos de esa idea, los afrodescendientes pueden ser considerados como una de las concretizaciones de lo latinoamericano; y lo latinoamericano sería en ese caso, extrapolando a Kosik⁸⁷, la totalidad concreta hecha de las diversidades que se encuentran en su seno, entre ellas los afrodescendientes.

Desde ese horizonte de comprensión, “la cuestión afro” sería analógica y concretamente “la cuestión latinoamericana”. Por lo tanto, cuestiones como el racismo, la pobreza y la marginación de las personas con ascendencia africana deberán ser tratadas como una parte del todo problemático de “nuestra América”. En otros términos, la deshumanización histórica de los afrodescendientes, que abrió camino al racismo y sus sucedáneos, desnuda al “cuerpo nustramericano” poniendo al descubierto aquella negatividad de alteridad que lo constituye. He ahí entonces el poder de la analogicidad hermenéutica que ensancha los horizontes de interpretación y comprensión, permitiendo así vislumbrar el o los “nudo/s problemático/s”.

Otro aspecto importante de la hermenéutica analógica que nos atañe, por su pertinencia con la preocupación que mueve a este trabajo, es el tema de armonía o equilibrio. Este tema es fundamental, porque sostenemos que los problemas de una comunidad manifiestan una falta o una falla de equilibrio dentro de la misma. Concretamente hablando, los problemas de racismo, estigmatización y marginación social de los afrodescendientes develan una “comunidad nustramericana” desequilibrada, enferma.

Beuchot plantea el equilibrio, en términos de los antiguos griegos, como la “*phrónesis*” o prudencia en los juicios; y la prudencia no es sino “la sabiduría de lo práctico”⁸⁸. Según el filósofo mexicano, la “*phrónesis*” se relaciona más con la realidad concreta, particular y contingente; depende del contexto. En los antiguos griegos, se daba más en la retórica (argumentación consensuada, esto

⁸⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁷ Véase: Karel, Kosik, *Op. Cit.*

⁸⁸ Mauricio, Beuchot, *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004, p.114.

es, con el público) que en la filosofía (argumentación no necesariamente consensuada).

Consideramos que esa sabiduría práctica es una “herramienta” valiosa para abordar las cuestiones ético-políticas, mismas que, en esta investigación, estarían relacionadas –además de la intersubjetividad e interdependencia que hemos visto en páginas anteriores (Forester y Tutu)-, con los valores de responsabilidad, solidaridad y justicia. Estos valores permiten visibilizar la injusticia histórica de la que han sido víctimas los afrodescendientes y, así, exigir una “justicia analógica restaurativa”⁸⁹. Antes de abordar esto último en detalle, veamos primero los dos valores de responsabilidad y solidaridad, circunscribiéndonos al marco de nuestro trabajo.

La responsabilidad viene del latín “*responsum*”, supino de “*respondere*”; de lo cual se puede inferir que responsabilidad significa tener la “habilidad” o la disposición para responder de un acto o de otra persona⁹⁰. De acuerdo con Ferrater Mora, ese valor tiene mucho que ver con la libertad de voluntad, que de hecho es su fundamento⁹¹. Pues, para “responder de...” primero se tiene que querer hacerlo y para hacerlo, hay que ser libre. La libertad [de voluntad] singulariza un valor universal en el actuar moral; y lo hace entonces con conciencia y responsabilidad⁹². Beuchot explica bien el entramado que existe entre conciencia, libertad y responsabilidad. Lo expresa de la siguiente manera:

El *ser consciente* significa seguir la conciencia moral (la razón animada por la intención del bien). El *ser responsable* significa que, aun cuando miramos lo que se establece como ley moral, actuamos de manera tal que se ve individualizada por la *opción libre*; eso permite crear hábitos o virtudes que no sean meras repeticiones de actos, sino que

⁸⁹ Este término de “Justicia analógica restaurativa” lo pensé desde las propuestas de los filósofos mozambiqueño, Ngoenha (“justicia restaurativa”) y mexicano, Beuchot (“justicia analógica”). Lo explico más adelante. Para Ngoenha, véase: Severino Elias, Ngoenha, “*Ubuntu: Novo modelo de justiça glocal?* en: Raul Fornet-Betancourt (Hrsg.) (eds.) *Las Culturas del Saber y su Encuentro en el Dialogo Norte-Sur*. Denktraditionen im Dialog : Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, IKO - Verlag, Londres, pp. 95-105, 2008).

⁹⁰ Respecto del sentido de “responder”, “respuesta” que encontramos en las palabras “responsable”, “responsabilidad”...Véase: Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana (tercera edición muy revisada y mejorada)*, Madrid, Ed. Gredos, 1987, p.505.

⁹¹ José, Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía Q-Z*, Ariel, Barcelona, 2004, p.3082.

⁹² Cfr. Beuchot, M., *Ibíd.*, p.148.

cualifiquen intrínsecamente el actuar del hombre y al hombre mismo como moralmente buenos⁹³.

De lo anterior observamos que el hecho de ser responsable es, entonces, tener la disposición moral de responder por el otro desde una intencionalidad doble de procurar el bien (el bien que precede al hecho de procurar el bien del otro). En términos de Lévinas, se trata de ser “responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deserción. [El sujeto] es responsabilidad antes de ser intencionalidad⁹⁴. Es, si se quiere, una “intencionalidad ‘pre-original’”, una “intencionalidad” que se *presenta* paradójicamente antes de la intención, pero que la fundamenta, ya que el mismo Lévinas observa que “la raíz hebrea AJR denota, al modo de latino “diferir”, alteridad (AJeR) y posterioridad (AJaR), pero que además constituye la palabra responsabilidad (AJRaiút)”⁹⁵. Esto es una radicalización de la responsabilidad que, parafraseando al filósofo franco-lituano, va necesaria y *libremente* del Mismo al Otro.

Ese movimiento que va del Mismo al Otro y que jamás retorna al Mismo, Lévinas lo llama “Obra”⁹⁶. La “Obra” permite alcanzar al Otro, pero no “tocarlo”, esto es, lo deja en su otredad, aceptándolo tal como es. El no retorno al Mismo, sin embargo, sugiere un cambio como “resultado” del encuentro con el Otro. Es decir, la “Obra” transforma, transfigura tanto al Mismo como al Otro. Y no lo puede hacer sino con la intención ‘pre-original’ del Bien. Pues, para Lévinas, el Bien antecede aun a su intencionalidad, es lo que llama paradójicamente “la pasividad del bien”⁹⁷.

La transfiguración o transformación del Mismo o del Otro por y para el bien, la entendemos como una forma de fortificación de los involucrados en ese movimiento. Se trata entonces de un movimiento de solidaridad entre el Mismo y el Otro. Pues cuando el Mismo emprende el camino hacia el Otro deja de ser

⁹³ *Idem*. *Cursivas mías*.

⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 2005, pp. 99-100.

⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, p.24.

⁹⁶ Lévinas, *Humanismo del otro hombre...*, p.50.

⁹⁷ *Ibid.*, p.106.

el Mismo, ya que se descubre y se deja descubrir; de igual manera ese Otro “deja de ser” otro en el encuentro con el Mismo, porque este último lo descubre, ya no le es desconocido. Puesto que en ese encuentro se dan el reconocimiento y descubrimiento mutuos, ambos devienen solidariamente “otros”, es decir, se vuelven otros que están juntos.

La solidaridad proviene del latín “*solidus*”, mismo que se deriva de “*solum*” (tierra firme), que significa “firme, macizo, denso y fuerte”⁹⁸. Pero también tiene una connotación muy sugerente de un “todo” o una “totalidad”; pues otra de sus definiciones es “dicho de un cuerpo: [sólido vale decir] que, debido a la gran cohesión de sus moléculas, mantiene forma y volumen constantes”⁹⁹. De ahí se podría pensar en la expresión del latín jurídico “*In Solidum*”, que significa “*pour le tout*” (por el todo, por entero), “*solidairement*” (solidariamente u obligación solidaria)¹⁰⁰.

Veamos de cerca otras definiciones que seleccionamos, para ilustrar mejor este importante concepto. Para el diccionario francés-francés del “*Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*”, en línea, la solidaridad se define como “*Dependencia mutua entre los seres humanos, que existe en el estado natural y que es debida a la necesidad que éstos tienen los unos para con los otros*”; “*Responsabilidad mutua que se establece entre los miembros de un grupo social*”; “*Deber moral que resulta de la toma de conciencia de la estrecha interdependencia social que existe entre los hombres o dentro de grupos humanos, y que incita a los hombres a unirse, a ayudarse y prestarse*

⁹⁸Pedro Felipe Monlau, *Diccionario etimológico de la lengua castellana : (ensayo) precedido de unos rudimentos de etimología*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1856, p.417; véase también: “Diccionario de la Real Academia Española”, disponible en: http://buscon.rae.es/draei/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=s%C3%B3lido (consultado el 07/04/12).

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ “*Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*”, disponible en: <http://www.cnrtl.fr/definition/solidaire> (consultado el 07/04/12).

auxilio recíproco y cooperar entre ellos, como *miembros de un mismo cuerpo social*¹⁰¹.

La solidaridad entendida así, trabajaría para la cohesión social. Esto es, sería una solidaridad destinada a fortalecer al cuerpo social entendido como un todo concreto *a posteriori*, conformado por múltiples y distintos órganos, en cuyo seno se entretajan muchas historias y vidas, muchas veces en tensión, que deben ser armónicamente conciliadas. Conciliar a múltiples y distintos órganos de un cuerpo social redundaría, evidentemente, en la paz social, cuyas bases serían la conciencia de ser parte de un mismo cuerpo social, la disposición de responder por él y el propósito de seguir solidificándolo o fortaleciéndolo y, al mismo tiempo, seguir solidificándose uno mismo.

Para lograr estos fines, es menester atender las disfunciones y las heridas del cuerpo social, repararlas y curarlas. Y es precisamente aquí donde se debe evocar aquel otro valor “reparador” y “curador”: la justicia.

Pero cuando hablamos de justicia en el presente trabajo y en relación con el propósito que lo mueve, no nos referimos a la justicia entendida desde el derecho positivo occidental, pues, como ya lo han demostrado Ricoeur, Tutu, Derrida¹⁰² y otros estudiosos, esta justicia es inadecuada. En primer lugar, porque es una justicia que consiste en castigar al victimario y “reparar” a la víctima; y, en segundo lugar, porque, paradójicamente, es una justicia que produce violencia por la justicia en tanto que, parafraseando a Ricoeur, “acrecienta el sufrimiento de la pena al sufrimiento del mal cometido”.

Es por ello que como, ya hemos mencionado antes, proponemos la “justicia analógica restaurativa” planteada por los filósofos mozambiqueño Ngoenha y

¹⁰¹ <http://www.cnrtl.fr/definition/solidarit%C3%A9> (Consultado el 07/04/12). Cursivas y traducción mías.

¹⁰² Véase: Paul Ricoeur, “Avant la justice non violente, la justice violente”, In Cassin, Cayla, Salazar (dir.), *Vérité, reconciliation, réparation*, Paris, Ed. Seuil, 2004, pp. 159-171; Jacques Derrida, “*Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?*” In, Cassin, B., Cayla Salazar, P.H. (dir.), *Vérité, reconciliation, réparation*, Paris, Ed. Seuil, 2004, pp. 111-156; Desmond Mpilo Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999, 294 pp.

mexicano Beuchot. A diferencia de la justicia clásica, esta justicia se funda en la equidad, en la igualdad proporcional de los miembros de una sociedad y favorece al más débil, al más carente, al más oprimido, como asevera Beuchot¹⁰³. Aplicada al caso del racismo y marginación social de los afrodescendientes, y a la “cotidianidad-negatividad” de “nuestra América”, este tipo de justicia no solamente busca darle lo justo y equitativo a todo aquel “ser humano latinoamericano”, sino además, devolverle la humanidad negada o perdida.

La propuesta de “justicia analógica restaurativa” dialoga con la “justicia analógica” de Beuchot y la “justicia restaurativa” de Ngoenha. Basada en la propuesta de Tutu, esta última propuesta implica tanto la restauración de la dignidad humana de la víctima como la liberación del victimario; la finalidad de la justicia restaurativa “es la inclusión, es recoser las relaciones sociales”¹⁰⁴. La “justicia analógica”, a su vez, conjunta la ley y la virtud; pero permite ir más allá de la exterioridad y generalidad de la ley, tanto para contemplar cuestiones particulares o casos individuales de la realidad en cuestión, como para vivificar o humanizar las leyes incluyendo los sentimientos, emociones y pasiones en el juicio que se tiene que hacer.

A este nivel, la afirmación de la hermenéutica del texto como objeto es fundamental, ya que nos da una nueva posibilidad para enriquecer la interpretación y comprensión de la “cotidianidad-negatividad” de los afrodescendientes. En efecto, Beuchot nos recuerda que

la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado [...] El objeto de la hermenéutica es el texto, pero el texto es de varias clases [...] Todo lo que la hermenéutica considera lo hace en cuanto texto, como susceptible de ser textualizado¹⁰⁵.

¹⁰³ Beuchot, *Op. Cit.*, p. 118.

¹⁰⁴ Ngoenha, *Op. Cit.*

¹⁰⁵ Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, *Op. Cit.*, pp.15-17. Véase también: Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp.12 y17-19.

De esa manera, la “cotidianidad-negatividad” de los afrodescendientes puede ser textualizada y, al mismo tiempo, contextualizada. Por eso es importante el método de la hermenéutica, en general, y el de la hermenéutica analógica, en particular. Según Beuchot, “el método de la hermenéutica es [...] la sutileza, en sus tres dimensiones semióticas de implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática”¹⁰⁶.

En el acto de interpretar el “texto” para comprenderlo, se encuentran, junto a esas tres dimensiones semióticas, la tensión entre, por un lado, “el significado o la verdad del autor” (la intencionalidad del autor) y, por el otro, “el significado o la verdad del lector” (la intencionalidad del lector). Ante esa tensión, hay que

llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvede con la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente. Si hemos de hablar de una “intención del texto” (Umberto Eco), tenemos que situarla en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores¹⁰⁷.

Esto es de alguna manera lo que el método de hermenéutica analógica le agrega al método de la hermenéutica en general. Hablando de la “cotidianidad-negatividad” como texto a interpretar y, más precisamente, de “la cuestión afro”, la hermenéutica analógica y su “disciplina” hermana, la ética (analógica), nos permiten verla o tratarla en conjunto. Es decir, evitar, por ejemplo, en el diseño de las políticas sociales o públicas hacia los afrodescendientes, considerar “la cuestión afro” solamente desde un ángulo. Si se considera sólo lo sintáctico (la implicación o la relación de coherencia), nos quedaríamos con lo meramente básico de la cuestión: ser negro implica ser víctima de racismo; si vemos el problema desde lo semántico (la explicación o la relación de correspondencia), tendríamos más datos y quizá valiosos, pero insuficientes de por sí para luchar contra el racismo y la pobreza: ser negro remite a la historia de la esclavitud o de la deshumanización del africano; si tratamos el problema desde la dimensión pragmática (aplicación o la relación de uso), tocaríamos

¹⁰⁶ *Tratado de hermenéutica...*, p.25.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p.28.

una parte más importante de la cuestión, ya que nos involucraríamos en las experiencias cotidianas de las víctimas del racismo para acercarnos así a las intencionalidades del mismo. Esta parte, sin embargo, necesita también de las dos anteriores, porque el racismo y la marginación que se vive, tienen una historia, lugares y/o momentos simbólicos, etc.

Entonces, comprender en conjunto “la cuestión afro” es verla desde esas tres dimensiones (implicación, explicación y aplicación), lo cual apela a una ética hermenéutico-analógica. Ésta permite el diálogo entre los opuestos en tensión; parte de la idea del “hombre como posibilitado para formar virtudes”¹⁰⁸; y es

una ética no de leyes, como la univocista, ni de situaciones o casuística, como la equivocista, sino de virtudes, pues ellas tienen una parte que mira a la ley general y otra que atiende a la situación concreta. [En esa ética] se reunirán, en el límite, la ética de principios y la ética de consecuencias, la ética de leyes y la ética de virtudes. [...] Al tratar de conjuntar leyes y acciones, [dicha ética] se dará cuenta de que se está juntando, analógicamente, el decir y el mostrar, que señalaba Wittgenstein [...], pues las leyes corresponden al decir y las virtudes al mostrar¹⁰⁹

Cabe mencionar que, según el mismo Beuchot, la ética de virtudes tiene dos aspectos inseparables: lo intelectual y lo emocional, lo cual posibilita que dicha ética

no se conform[e] ni se instal[e] en una ética únicamente de la acción o de la virtud, aunque es cierto que tiende a ella, sino que también se propo[nga] como una práctica de la razón argumentativa, de un apelar a la ley, para que de esa manera se pueda establecer el diálogo y el consenso¹¹⁰.

La ley (general) guiará “racionalmente” las acciones (en situaciones concretas), e impedirá así caer en el relativismo absoluto y absurdo de las conductas morales; las virtudes, a su vez, le agregarán a la ley las emociones, sentimientos y pasiones en el juicio al actuar humano.

He ahí la relevancia tanto de la hermenéutica analógica como de la ética que parte de esa hermenéutica. En ambas “disciplinas” – intrínsecamente relacionadas – es donde ubicamos la ya mencionada “justicia analógica”. Ésta,

¹⁰⁸ Beuchot, *Ética*, Op. Cit., p.78.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 77.

¹¹⁰ Remedios Álvarez Santos, *Hermenéutica analógica y ética*, México, Ed. Torres Asociados, 2003, p.97.

recordémoslo, debe basarse en la equidad, esto es, en la “igualdad proporcional”; y debe consistir “en la adecuada aplicación de la ley, que es general, al caso concreto y particular”, porque “la aplicación de la ley tiene que ser matizada y diferenciada; de otro modo, se aplicaría de manera inhumana”¹¹¹.

Considerar lo humano en la aplicación de la ley es expedir una justicia equitativa, es decir, una “justicia analógica”. Pero cuando se quiere aplicar esa justicia a cuestiones relacionadas tanto con agravios físicos y/o materiales, como con daños psicológicos y/o espirituales, se debe tener muy en cuenta la restauración del humano todo. De ahí la necesidad de plantear una “justicia analógico-restaurativa”; esto es, una justicia que, además de preocuparse por “recoser” las relaciones humanas y humanizantes, se aboque a distribuir, redistribuir y retribuir proporcionalmente el bien común

entendido no solamente como los bienes comunes, esto es, los puestos o cargos públicos, sino abarcando todo lo que se refiere al bien de los ciudadanos, en lo cual consiste en verdad el bien común, esto es, proveer a sus necesidades básicas de alimentación, vivienda, salud, defensa, etc., así como a los bienes educativos y culturales¹¹².

Se puede llegar a esto si se trabaja arduamente en la destrucción de los cimientos seculares sobre los cuales se ha construido el gran edificio del racismo, y si se esmera especialmente en luchar contra la reproducción del mismo. El campo ideal donde se produce y reproduce el racismo es el discurso. Éste se basa en imaginarios y representaciones, consciente o inconscientemente asimilados, sobre los “negros” e indígenas. Y puesto que no se nace racista sino que se aprende a ser racista, es sumamente importante poner al descubierto el proceso cognitivo en el cual se reproduce el racismo, y por medio del cual uno se hace o es convertido en racista. Se trata de ver primero cómo se entienden conceptualmente el racismo y la exclusión social, y

¹¹¹ Beuchot, *Ibíd.*, p.118.

¹¹² *Ibíd.*, p.119.

luego exponer, desde el análisis del discurso racista, cómo se reproduce el racismo y, por ende, la exclusión social.

1.2. Desde el análisis de discurso (racista)

Nos interesa aquí el discurso racista porque el racismo se reproduce dentro de relaciones interpersonales que, desde luego, se llevan a cabo mediante situaciones de comunicación. En estas situaciones, el discurso en general, parafraseando a las estudiosas colombianas, Soler y Pardo, tiene el poder de “nombrar y hacer o nombrar haciendo”¹¹³, lo cual permite pensar en una doble dimensión respecto al proceso histórico en el que se produjo y se ha ido reproduciendo el racismo: “las realidades se narran, pero también se crean con el discurso. Mediante el discurso los grupos dominantes pueden ejercer control en las mentes de los otros, sus representaciones culturales y sociales”¹¹⁴.

Hay siete posibilidades de discurso cuya diferencia radica, según el lingüista francés, Patrick Charaudeau, en el papel que tienen el yo y el tú en cada situación”¹¹⁵. Dicho lingüista establece las siguientes situaciones de discurso: prescripción (discurso legislativo), incitación (publicidad/política), información (discurso periodístico y/o pedagógico), instrucción (discurso sobre trabajos manuales), solicitud (discurso sobre preguntas), demostración (discurso científico) y ficcionalización (discurso artístico). El discurso racista se ubicaría en casi todas esas situaciones, ya que en ellas hay una imposición del yo sobre el tú. Según Charaudeau, “en la ficcionalización el yo no impone, sino propone, teniendo el tú un ámbito más libre de interpretación”¹¹⁶. No obstante, hay situaciones de ficción donde el yo, teniendo un lugar de privilegio social, político, económico o cultural, puede imponerse, a veces sigilosamente, al tú.

¹¹³ Sandra Soler Castillo & Neyla G. Pardo Abril, “Discurso y racismo en Colombia. Cinco siglos de invisibilidad y exclusión”, en Teun A. Van Dijk (Coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007, p.193.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Citado en: Alejandro Martínez de la Rosa, *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*, México, Ed. Torres Asociados, 2003, p.53.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.54.

Así, no es de extrañar por ejemplo que una producción artística occidental o que imita a artistas occidentales, sea más valorizada que una hecha por africanos o indígenas.

Basándose en la idea de Charaudeau, según la cual en el discurso artístico el yo no impone sino propone, Alejandro Martínez asevera que “el artista busca la subjetividad, mientras que los otros tipos de discurso (la ciencia, la política, la religión, la publicidad...buscan la concertatividad [sic.]”¹¹⁷. Reconociendo lo discutible que puede resultar el afirmar que lo que busca el artista es la subjetividad, queremos concentrarnos más en el segundo aspecto, que es la “concertatividad”.

En este aspecto se asoma de alguna manera un problema que nos interesa, porque “los discursos concertativos necesitan de credibilidad; pero, además, necesitan legitimidad, ya que la intención del yo no sólo busca representar o aludir a la realidad, sino pretende presentarla”¹¹⁸. En el ámbito social donde se debe realizar la concertatividad, el yo y el tú tienen identidades personales, pero están determinadas por las identidades sociales (“razas”, clases, género...)

Esas identidades son forjadas y luego reproducidas por el discurso, mismo que “no es ajeno a la influencia que tiene el emisor sobre el receptor, según la ‘jerarquía’ de aquél dentro de la sociedad”¹¹⁹. La jerarquización del sector social dominante – hecho que legitima el discurso de sus miembros – proviene, por lo general, no de un debate o “una crítica y reflexión razonable y razonada, sino de una coerción a nivel social por parte del emisor”¹²⁰; es así que se establece la hegemonía de este último sobre los receptores. El hecho de ejercer una jerarquía hegemónica “genera discursos que coercionan, o sea, que deslegitiman los demás discursos o a los demás actores”¹²¹. Martínez observa que la coerción puede ser llevada a cabo mediante dos tipos de discursos: uno

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Ibíd.*, p.55.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p.56.

¹²⁰ *Ibíd.*, p.58.

¹²¹ *Ibíd.*, p.60.

coercitivo y otro coercionante. Llama “discursos coercitivos” a aquellos que en el contenido discursivo descalifican y deslegitiman a los demás discursos o actores; y considera como “discursos coercionantes” a aquellos que obligan a una interpretación unívoca, debido al uso de jerarquías en el ámbito social que nada tienen que ver con el contenido del discurso¹²². Ambos discursos le dan a sus emisores el “capital simbólico”¹²³, pues “tienen [diríamos, se imponen como teniendo] más valor dentro de una sociedad que otros [discursos] debido a que tienen [o suponen o creen tener] una mayor legitimidad en su contexto determinado”¹²⁴.

En el caso de “nuestra América”, el discurso racialmente jerarquizador proviene de lo que el estudioso holandés, Van Dijk, llama “eurorracismo”¹²⁵. Éste a su vez se origina, según el mismo autor, en “la consecuencia histórica de siglos de colonialismo europeo”¹²⁶. Cabe señalar que, en el subcontinente americano, este colonialismo se instala diacrónica y/o sincrónicamente con las diferentes formas de conquistas (territorial, cultural, espiritual, etc.), las cuales eran, en su mayoría, violentas; a veces se trataba de violencias físicas o directas, a veces simbólicas o indirectas. Este hecho impulsó diferentes formas de dominación social, económica, política y cultural ejercidas por las élites (más) blancas, emisores originarios del discurso coercitivo y coercionante racista, por ende, del racismo mismo¹²⁷.

En ese mundo de dominación europea, es decir blanca, los no-europeos o los no-blancos eran considerados inferiores; por tanto, les era prohibido el acceso a los mismos privilegios que los blancos. La blancura se volvió entonces la “unidad de medida” no sólo para acceder a privilegios, sino también, y lo que es peor, para considerar a uno si era humano, subhumano o no-humano. Peter Wade ilustra este aspecto cuando muestra que, en Nueva Granada (núcleo de

¹²² Véase: *Ibid.*, pp.60-61.

¹²³ Pierre Bourdieu, citado por el autor, *Ibid.*, p.61.

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ Teun A. Van Dijk, “Racismo y discurso en América Latina: una introducción”, en Teun A. Van Dijk, *ibid.*, p.21.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ Véase: Van Dijk, *Ibid.*, pp.24-25.

la actual Colombia), la “limpieza de sangre” era la condición *sine qua non* para acceder a las instituciones coloniales (la Universidad, la Administración, la Iglesia...) Los “concurstantes” para esas instituciones debían ser blancos y demostrarlo mediante un certificado o licencia (“cédula de gracias al sacar”) que, después de 1783, la Corona podía otorgar por decreto; y que, desde 1795, su valor era más del doble de lo que costaba un esclavo negro de la mejor calidad¹²⁸.

Dado que ni las independencias ni las revoluciones (México y Cuba) cambiaron las estructuras coloniales de dominación blanca, el racismo se seguía aprendiendo y reproduciendo. Según Van Dijk, ese racismo

se aprende y reproduce, en gran medida, a través del discurso dominante, y si ese discurso es accesible sólo a las élites simbólicas, como políticos, periodistas, escritores, profesores, académicos (blancos), debemos concluir que la fuente más importante del racismo contemporáneo son las élites simbólicas blancas¹²⁹.

Pero, nuestro autor precisa que

los discursos dominantes no son definidos por los parlamentarios, los reporteros o los maestros de escuela, al menos no por ellos solos, sino por los líderes de esos grupos dominantes, es decir, por los que definen las estrategias en política, establecen la línea editorial en los medios de comunicación, elaboran los programas académicos y los textos escolares, y fijan las prioridades de la investigación académica¹³⁰.

Esos discursos tienen como trasfondo una ideología de dominación, explotación y marginación de los otros (no-blancos), sobre la base de, usando los términos de Mignolo, “la inferiorización de la diferencia”. De ahí se establece una división dicotómica y maniquea que enfatiza el color y los rasgos fenotípicos de las personas, ensalzando lo blanco en detrimento de lo negro o lo indígena, que se ve, parafraseando a Rita Segato, “diferenciado negativamente”.

Se crean así discursos de distintas índoles para incidir – a veces sigilosamente, a veces abiertamente – en la mente de la gente. Con eso se

¹²⁸ Véase: Peter, Wade, *Gente negra, Nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Uniandes-Siglo del Hombre Editores, 1997, p.40.

¹²⁹ Van Dijk, *Ibid.*, p.26.

¹³⁰ *Ibid.*, p.27.

quiere dominar, controlar y orientar la mente del público en general, haciéndoles creer que las diferencias, la desigualdad, etc., son naturales. De esta forma también se maneja el discurso racista, parte de los discursos dominantes. Van Dijk observa que, pese a su sutileza y complejidad,

los principios generales que organizan ese discurso son bastante simples y similares a cualquier otro tipo de discurso con bases ideológicas: *enfaticar lo positivo del Nosotros; enfatizar lo negativo del Ellos; desenfaticar lo positivo del Ellos; desenfaticar lo negativo del Nosotros*¹³¹.

Así, ha sido frecuente, en “nuestra América” en general, pensar, hacer saber o hacer creer que la población blanca siempre ha sido gente bonita, inteligente, civilizada, un pueblo trabajador, luchador, propulsor del progreso de sus respectivos países; en cambio, los negros e indígenas han sido gente fea, tosca, salvaje, pueblos flojos y holgazanes, lascivos, amantes de vicios degradantes, etc. Y cuando, muchas veces por la terquedad de los hechos, se quiere referir a algunos abusos o crímenes cometidos por blancos, éstos dirán que eran en el nombre de la civilización, el progreso, la libertad, etc.; y a final de cuentas, en nombre del “bien”. En este mismo sentido, pero al revés, cuando no pueden no admitir cualidades humanas en los negros, dirán que sí, además de ser gente alegre, son buenos en deporte y música; eludirán mencionar que, por ejemplo, han contribuido a la economía de sus países, han aportado mucho a las culturas de los mismos, etc. De alguna forma, los blancos evitarán entonces que sean cuestionados en sus privilegios de poder y dominación, asimismo intentarán demostrar que no son racistas. Todo ello lleva a Van Dijk a sentenciar que “el mayor tabú es la referencia a nuestro propio racismo”¹³².

Después de ver cómo se debe interpretar y comprender este trabajo, acerquémonos a otras bases teórico-conceptuales del “nosotros” constitutivo de lo humano. Presentaremos tres posturas, partiendo de África (ubuntu), luego México (la nosotriedad maya tojolabal) y por último, América Latina en general (nuestramericanidad).

¹³¹ *Ibíd.*, p.28. Cursivas del autor.

¹³² *Ibíd.*, p.29.

CAPÍTULO II: FUNDAMENTOS DE LA VIVENCIA DE UNA HUMANIDAD INTERDEPENDIENTE

Ubuntu, la “nosotredad” y la “nuestramericanidad” son los tres conceptos fundamentales en los que se encauzará todo el ejercicio reflexivo, argumentativo, analítico e interpretativo que nos proponemos en este trabajo. La noción de *Ubuntu* será ligada más específicamente al caso del racismo y exclusión social en Sudáfrica; la teorización de lo “nosótrico” se ceñirá de forma especial a darnos cuenta de la cosmovisión maya-tojolabal; el planteamiento “nuestramericano” de la filosofía de la liberación latinoamericana y caribeña nos aportará elementos valiosos en la cogitación respecto de la “cuestión social afro”, por llamarlo así. El “argumentario” sobre esos tres conceptos, en relación con el racismo y la exclusión social de los afrodescendientes, se valdrá de las herramientas teórico-metodológicas de la hermenéutica analógica beuchoana, y, en algunos casos específicos de racismo y exclusión social, del análisis del discurso.

Los tres planteamientos teóricos (*ubuntu*, lo “nosótrico” y lo “nuestramericano”) coinciden, a nuestro juicio, en el énfasis que ponen en lo que llamaríamos, en términos kantianos, “ideal regulador o normativo”, o, en términos beuchoanos, “universal análogo” o “universal *a posteriori*”: el deíctico¹³³ “NOSOTROS”. En los tres enfoques este deíctico es entendido, en sentido lato, como el momento fundante de la realidad en la que se vive.

¹³³ Según el diccionario de la Real Academia Española, en línea, el “deíctico” es un elemento gramatical que realiza una deixis, misma que es un señalamiento que se realiza mediante ciertos elementos lingüísticos que muestran, como “este”, “esa”; que indican una persona, como “yo”, “ustedes”; o un lugar, como “allí”, “arriba”; o un tiempo, como “ayer”, “ahora”. El señalamiento puede referirse a otros elementos del discurso o presentes sólo en la memoria. Roig usa este término refiriéndose al señalamiento de un grupo de personas que llama “nosotros”, siendo este último un deíctico, dice Roig, “alcanza su plenitud de sentido para los hablantes cuando se señala al sujeto que lo enuncia”, por lo que el filósofo argentino lo suele

Por su parte, la hermenéutica analógica, en su concepción como hermenéutica *docens*, esto es, “hermenéutica en cuanto doctrina o teoría en general del interpretar”¹³⁴, estará imbricada en esos tres planteamientos, poniendo énfasis en la realidad del racismo y exclusión social como texto a interpretar. Cabe señalar que en el momento de interpretar y comprender el entramado del racismo y la exclusión social en “nuestra América”, acudiremos, según sea necesario o según el caso, a la teoría del análisis de discursos racistas.

2.1. Ubuntu en Sudáfrica

Respecto de *ubuntu*, sin menoscabar la importancia de otros trabajos pioneros sobre el tema¹³⁵, nuestras referencias principales serán, por un lado, los aportes de Mogobe Ramose y de Michael Onyebuchi Eze y, por otro, el planteamiento de Desmond Tutu y el trabajo de Dion Angus Forester.

Si bien los cuatro comparten muchos aspectos de *ubuntu*, como es el tema de identidad, de comunidad y de política en una “nueva” Sudáfrica, sus enfoques divergen, lo cual enriquece la conceptualización de *ubuntu*. Mientras los dos primeros comparten un enfoque histórico-filosófico-político muy pronunciado, los dos últimos tienen en común un *background* filosófico-teológico.

formular como “nosotros los latinoamericanos”. Véase: Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p.18.

¹³⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación (2ª edición)*, ITACA/FFyL-UNAM, México, 2000, p. 22.

¹³⁵ Véase, por ejemplo, Thaddeus, Metz, 2010. "[The African Ethics of Ubuntu/Botho](#)," *Journal of Moral Education* vol. 39, n°3, University of Notre Dame, Indiana, 2010, pp. 273-90; *Ibid.*, “Dignity in the Ubuntu Tradition, in Marcus Düwell et al. (eds.), *Cambridge Handbook on Human Dignity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Mluleki Munyaka & Mokgethi Motlhabi, “Ubuntu and its Socio-moral Significance”, in Munyaradzi Felix Murove (ed.), *African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg, University of KwaZulu-Natal Press, 2009 pp. 63-84.

Mogobe Ramose

Mogobe Ramose plantea *ubuntu* como base de la filosofía africana¹³⁶, y, como tal, punto de partida para pensar la liberación de los africanos (los subsaharianos). *Ubuntu* es clave tanto para emprender una “lucha por la razón” como para impugnar la dominación epistemológica occidental, lo cual redundaría en la afirmación de la humanidad negada de los africanos y, por ende, en la vía de superación del racismo.

Ramose muestra que “la lucha por la razón – quien es y quien no es animal racional – es el fundamento del racismo”¹³⁷. En efecto, con base en la definición aristotélica del ser humano como “animal racional”, se llegó a construir, en Europa occidental, toda una ideología que sustentó el racismo moderno¹³⁸.

¹³⁶ En su libro “*African Philosophy through Ubuntu*”, Ramose propone *ubuntu* como la base de la filosofía africana. De este modo elabora diferentes temas demostrando cómo *ubuntu* puede ser aplicado en cada uno; así ofrece una alternativa teórico-metodológica a la racionalidad occidental. Sin lugar a duda su propuesta seguirá teniendo mucho alcance en diferentes campos “disciplinares” en África y quizás en “nuestra América”. Los temas que propone son los siguientes: Además de “La filosofía de *ubuntu* y *ubuntu* como filosofía”, “Religión a través de *ubuntu*”, “Medicina a través de *ubuntu*”, “Derecho a través de *ubuntu*”, Política a través de *ubuntu*”, “Ecología a través de *ubuntu*” y por último “Globalización y *ubuntu*”. Si bien son fundamentales esos temas, porque es un intento loable de pensar críticamente la realidad desde una racionalidad africana, en este trabajo nos limitamos sólo en lo político-filosófico de *ubuntu*. Véase: Mogobe B. Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers, 2002.

¹³⁷ Ramose, *Ibid.*, p.5.

¹³⁸ Vale la pena subrayar que el racismo que nos concierne en este trabajo es principalmente el racismo anti-negros. Éste está intrínsecamente ligado con la modernidad y el “sistema-mundo capitalista” occidentales (véase: Aníbal Quijano, “La colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, R. (Coord.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre Editores, 2007, pp. 118-120). A veces se mencionará el racismo en contra de los indígenas, ya sea por fines de comparación o por la simple razón de la concomitancia y/o del proceso sincrónico de ambos racismos. En esa misma idea, es también importante notar que si bien hubo otros tipos de racismo antes de la modernidad occidental o, incluso, antes de Aristóteles, donde un tipo de población “blanca” era “racialmente” discriminado por otro grupo blanco (por ej., los tártaros [pueblos mongoles] vs. pueblos germánicos y/o eslavos, en el s. XIII d.C.), el racismo contra los negros, en las Américas, tuvo dimensiones que no se habían visto en la historia de la humanidad, no sólo por tener como base un organizado sistema de explotación de fuerza de trabajo esclava y acumulación del capital, sino también por la deportación masiva y forzada de millones de subsaharianos fuera de su continente. Con esto no queremos minimizar u olvidar otros tipos de racismo que cobraron muchas víctimas humanas, como la exterminación de los indígenas en las Américas, el holocausto de los judíos, etc. Denunciamos y condenamos esas barbaridades en las que estaba operando también la misma lógica del racismo que nos interesa aquí, que es la negación de la humanidad del otro.

Pensadores como René Descartes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant y G.W.F. Hegel, entre otros, contribuyeron sobremanera a la ideología que cimentó el racismo científico cuya piedra angular era la razón. Los europeos la tenían, los otros no. De ahí se llevó a la construcción de la supuesta superioridad blanca.

Antes de retomar las ideas de *ubuntu* de Ramose, nos parece importante abrir un “paréntesis” para presentar algunas ideas de las que se nutrió el racismo científico y siguen a veces implícita o a veces explícitamente operando en la discriminación racial de hoy. Presentando sus ideas sobre *ubuntu*, Ramose rechaza categóricamente esas ideas “científicas” y advierte que la lucha contra el racismo no puede soslayar la lucha por la afirmación de la razón como un atributo que poseen todos los humanos. El siguiente punto se basará entonces en las reflexiones de Ramose y se apoyará también en algunas críticas del sociólogo de origen puertorriqueño radicado en Estados Unidos, Ramón Grosfoguel.

Ramose comienza presentando algunas ideas clave de Descartes, Kant y Hegel, respecto a la razón, para ilustrar la ideología racista fundamentada en la posesión o no de la razón. Pero, antes de seguir desarrollando los argumentos en relación esa ideología, es menester advertir que el enfoque en la razón en sí no es racista, el racismo surge cuando se quiere excluir al otro del atributo eminentemente humano, que es la razón. Es lo que se hizo de las ideas racionalistas de Descartes.

Descartes le dio a la filosofía moderna occidental una firme plataforma de despliegue, cuando proclama su “*Cogito ergo sum*” (yo pienso luego soy). Según Grosfoguel, con su “*Cogito*”, Descartes “puso al ‘yo’ donde antes estaba Dios como fundamento de pensamiento”. Es un “yo” imperial, no sólo enunciado desde Ámsterdam, Holanda, centro, en ese entonces, del “sistema-mundo capitalista occidental”, sino también proclamado un siglo y medio después de la conquista y colonización de las Américas. Es precisamente lo que le hizo

decir a Dussel que al “*ego cogito*” (“yo pienso, luego soy”) cartesiano le precede el “*ego conquirus*” (“yo conquisto, luego soy”) ¹³⁹.

Ese “yo” será entonces un “yo” desligado, de forma camuflada, de espacio-tiempo, pues “para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio [...] de ahí que el dualismo sea el eje fundamental constitutivo del cartesianismo” ¹⁴⁰. Es un dualismo tipo platónico o agustiniano, donde las actividades espirituales y de la mente son enaltecidas y consideradas como superiores en detrimento del cuerpo y la materia, considerados como inferiores. En ese orden de ideas, la “episteme”, conocimiento generado y dirigido por la razón o por aquel sujeto racional “incorpóreo” - pues, para Descartes, “los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento” ¹⁴¹ -, tendrá carta de ciudadanía en el mundo de la “ciencia”, en perjuicio de la “*doxa*”, opinión o pseudoconocimiento, expulsada del “paraíso” del conocimiento científico.

Kant, con distancia de más de un siglo, quiso resolver algunos problemas del cartesianismo, sobre todo, el concerniente al conocimiento fuera de la dimensión espacio-temporal. Así que pondrá

las categorías de espacio y tiempo como innatas al ‘hombre’ y, por tanto, como categorías universales a priori de todo conocimiento [...] dichas categorías ya están en la mente de todos los hombres antes de toda experiencia. Para Kant, estas son las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad universalista, esto es, de que todos los hombres puedan comportarse moralmente ¹⁴².

Fue loable todo el esfuerzo intelectual que hizo Kant para corregir algunas aberraciones teóricas del cartesianismo. Al “hombre” se le fue devuelta su corporeidad y, por tanto, su sentido de límite. Entonces, la razón humana que

¹³⁹ Véase: Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, R. (Coord.), *Ibíd.*, p.64; Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, pp.63-64.

¹⁴¹ Santiago Gómez Castro, “Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro Gómez y Grosfoguel, R. (Coord.), *Ibíd.*, p.82.

¹⁴² *Ibíd.*, p.65.

produce conocimiento científico también tenía límites. Ese “hipotético antropológico le permite [a Kant] elaborar en su argumentación el concepto del ser finito, finitud que constituye a todo el conocimiento, así como al sujeto que lo produce”¹⁴³.

Pero, ese sujeto es un sujeto racional; y para Kant, siguiendo a Grosfoguel, “la razón trascendental no va a ser una característica de todos los seres que, desde una perspectiva descolonizadora, anti-racista y anti-sexista, incluiríamos como seres humanos. [...] [esa] razón solamente la tienen aquéllos considerados ‘hombres’”. Y ¿quiénes son esos “hombres”? Nuestro autor sigue: “si tomamos sus escritos antropológicos, [...] la razón trascendental es masculina, blanca y europea”¹⁴⁴.

Desde ese entendimiento, Kant elabora una concepción de la posesión de la razón basándose en la supuesta cualidad natural o biológica de sólo algunos “hombres”. A partir de esto, Kant “distingue cuatro razas en un orden jerárquico racial. La ‘blanca’ está arriba, seguida por la ‘amarilla’ y la ‘negra’, y, abajo, está la amerindia o la ‘raza roja’. Ese orden jerárquico es definido por una merma en habilidades mental y general”¹⁴⁵.

Respecto a los planteamientos de Hegel, hay tres aspectos importantes: el primero es acerca de la historia; el segundo, acerca de la razón; y el tercero, sobre el saber absoluto. Los tres aspectos se encuentran imbricados en el pensamiento racista hegeliano. Para Hegel, la luz del espíritu [entiéndase la razón] y, con ella, la de la historia “universal” se levantó en Asia. Entonces, el espíritu “humano” va del Oriente al Occidente¹⁴⁶. Y si, según este filósofo alemán, ese espíritu o la razón es la que gobierna el mundo, esto es, la que da rumbo a la historia mundial (puesto que ésta es un proceso racional), se sigue

¹⁴³ Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006, p. 29.

¹⁴⁴ Grosfoguel, *Ibid.*, p.66.

¹⁴⁵ Mogobe Ramose, *Op. Cit.*, p.13.

¹⁴⁶ Véase: Georg Wilhelm Friedrich, Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. Vrin, Paris, 1945, p.93.

entonces que “África propiamente dicha” no tiene historia, y mucho menos razón.

La razón lleva al espíritu “humano” a construir dialécticamente el saber absoluto; es decir, desde las categorías simples (espacio-tiempo) que constituyen el universalismo abstracto, a las categorías más complejas que subsumen, desde un proceso de negación y superación (tesis-antítesis-síntesis) a las categorías simples y así llegar al universalismo concreto. Éste, a decir de Grosfoguel, “sería un nuevo tipo de universalismo cartesiano, verdadero para toda la humanidad y para todo tiempo y espacio”¹⁴⁷. Empero, según nuestro autor, existe una diferencia entre Descartes y Hegel; “para el primero el universalismo eterno sería *a priori*, mientras que para el segundo el universal eterno sólo sería posible a través de una reconstrucción histórica *a posteriori* del Espíritu Universal, a través de toda la historia de la humanidad. Pero por ‘humanidad’ Hegel no reconoce a todos los humanos”¹⁴⁸.

El porqué de esto es sencillo de descifrar, pues si el espíritu o la razón tiene una dirección unilineal bien marcada (del Oriente al Occidente), la humanidad que no se encuentra en esa línea, no usa la razón y, por tanto, no puede llegar al saber absoluto. Y como lo que caracteriza a Asia es la antesala de la razón, o sea, la sabiduría, es difícil pensar que los asiáticos puedan llegar al saber absoluto. También quedan excluidos, pues no están contemplados en esa línea, los pueblos “amerindios” y los pueblos aborígenes de Oceanía.

En el pensamiento de Hegel, la Razón o más bien la racionalidad occidental se vuelve *La* racionalidad universal. Para los otros tres filósofos europeos (Descartes, Kant y Hegel), el ser humano “propiamente dicho” es el hombre blanco europeo. Todos estos pensadores, y otros más, expulsaron,

¹⁴⁷ Grosfoguel, *Ibid.*, p.67.

¹⁴⁸ *Idem.*

parafraseando a Ramose, a los africanos, a los amerindios y a los aborígenes de Oceanía, de la categoría de *homo sapiens*¹⁴⁹.

Regresando entonces a Ramose, hay urgencia para emprender la lucha por la razón y devolverle así la humanidad a todos aquellos seres humanos a quienes les fue negada y/o les sigue negando. Luchar por la razón es rechazar categóricamente que los africanos, y otros pueblos excluidos por el pensamiento eurocentrista, sean ontológicamente defectuosos y, por tanto, incapaces de construir conocimiento científico; implica recuperar la noción más profunda y más abierta de lo humano y, por ende, erigirse en contra del racismo. Es a esta tarea a la que *ubuntu* contribuye y la razón por la cual aquí tiene cabida. *Ubuntu* es, según Mogobe Ramose, “la raíz de la filosofía africana. [...] la fuente de la que se derivan tanto la ontología como la epistemología africanas”¹⁵⁰ y, por tanto una prueba de que la razón y, por ende, la humanidad, no es un atributo exclusivo de los blancos europeos.

Además, en *ubuntu*, base de la filosofía africana, encontramos esa noción de lo humano. Pues *ubuntu* “consiste en el prefijo *ubu-* y la raíz *-ntu*. *Ubu-* evoca la idea de ‘*be-ing*’ (ser)¹⁵¹ en general. Es el ‘*be-ing*’ (ser) envuelto antes de manifestarse en la forma concreta o en el modo de ‘*ex-istence*’ (existencia)¹⁵² de una entidad particular¹⁵³. Ramose profundiza en la noción de lo humano demostrando que en *ubuntu* se fundamentan mutuamente, y “*ubu-*” es lo ontológico y “*-ntu*”, lo epistemológico; en otras palabras, “*ubu-*” tiende a la

¹⁴⁹ Mogobe Ramose, *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.40.

¹⁵¹ Poniendo el guión en el medio de la palabra “*being*” (ser), Ramose quiere enfatizar el hecho de que el ser siempre está siendo.

¹⁵² Ramose retoma el neologismo “*in-istence*” (¿“en-istencia”?) de Verhack, que se diferencia de “*ex-istence*” (ex -istencia), para resaltar la indivisibilidad de las dimensiones ontológica y epistemológica del ser. Éste se entiende a la vez – no separadamente – como “*in-istence*”, ontológicamente hablando, y como “*ex-istence*”, epistemológicamente hablando. Esto se aprehende desde un proceso que llamaríamos “fenomenológico” de la totalidad del ser como “*be-ing becoming*” (el “ser-siendo en devenir”, o, para no ser tautológico, el “ser en devenir”). Véase: Mogobe Ramose, *Ibid.*, pp.44-45.

¹⁵³ *Ibid.*, p.41.

abstracción de lo cognoscible¹⁵⁴ mientras que “-ntu” se orienta más al desenvolvimiento, esto es, a la concretización, mediante sus principales formas fenoménicas (*umuntu* [persona], *ikintu* [cosa], *ukuntu* [modo o manera] y *ahantu* [lugar-tiempo]).

Así, conforme a estas ideas, *ubu-ntu* sería, por un lado, la abstracción de las concretizaciones de las formas fenoménicas del “ser-siendo”, y, por otro, se entendería como la abstracción de *umuntu* (persona). Pues, siguiendo las indicaciones de Kagame para formar los términos abstractos en lengua bantú (explicadas al pie de página), *umuntu* como ser humano, en sentido occidental de “persona”, se convertiría en *ubuntu* (humanidad, tanto como cualidad humana como conjunto de los seres humanos). Es muy importante recalcar aquí que en la cosmovisión bantú ser *muntu* o *umuntu* es estar, de principio y de facto, intrínsecamente ligado a deberes y obligaciones morales; en otros términos, ser *muntu* es actuar bien, y actuar mal es perder nuestro *ubuntu* (el hecho de ser *muntu*).

Ramose observa otro elemento importante en la conceptualización de *ubuntu*. Se trata del rasgo ontológico que comparten los prefijos “*ubu-*” de *ubu-ntu* y “*umu-*” de *umu-ntu*. En las lenguas bantú, esos prefijos sirven, en el caso de “*ubu-*”, para abstraer y generalizar; y, en el caso de “*umu-*”, para especificar y concretizar¹⁵⁵. En este sentido, *ubuntu* significaría, como ya lo hemos señalado, la abstracción y la generalidad de las manifestaciones del *-ntu*, y, al mismo tiempo, la abstracción y generalidad del *umuntu*. Éste, a su vez, por

¹⁵⁴ Siguiendo a Alexis Kagame, el determinativo de la abstracción, “*bu*” (dependiendo de lengua bantú que se revise, ese determinativo varía en “*ubu-*”, “*u-*”, “*bo-*”, “*o-*”, etc.), contiene tres categorías de palabras: 1) las palabras simples y colectivas, por ej., *ubüşhyo*=rebaño; *uburozi*=el veneno; 2) los términos del diminutivo que son a la vez colectivo y peyorativo. Con esos términos se puede expresar diversos matices inmanentes, es decir contenidos en la misma palabra, por ejemplo, *inka*=vaca, *ubũka*=muchas vaquitas débiles o enfermitas; *ukuguru*=la pierna, *ubuguru*=pequeñas piernas frágiles; 3) los términos abstractos. Comienzan con el índice “*bu*”, pero su particularidad es que están siempre en singular. Para formarlos, hay que tomar un término concreto en cuestión y sustituir su determinativo [de clase nominal] por el índice “*bu*”. Ejemplo: *umugabo*=hombre “viril”, *ubugabo*=la virilidad; *umugöre*=la mujer, *ubugöre*=la feminidad. Véase: Alexis Kagame, *Philosophie bāntu-rwandaise...*, pp. 51-52.

¹⁵⁵ Véase: Ramose, *Idem*.

estar esencialmente relacionado con las otras formas fenoménicas del *-ntu*, se entendería como “la entidad específica que sigue inquiriendo dentro del ser, la experiencia, el conocimiento y la verdad. Esto es una actividad que un acto [sic.]”¹⁵⁶.

Por medio de su inquirir dentro del ser, *umuntu* debe caer en la cuenta de la alteridad, en un amplio sentido, que le constituye. Pues, el inquirir dentro del ser es percatarse de ese Otro que está allí siéndose, y en el que uno está siendo; es tener consciencia de ese “*be-ing becoming*”, y, como bien lo señala Husserl, “cada acto de conciencia es ‘conciencia de’”¹⁵⁷. Entonces la conciencia tiene como contenido una experiencia de algo, ya sea sensible o ultrasensible. En ella cabe tanto la experiencia de uno mismo siéndose como la del Otro siéndose también. Y ese Otro en devenir es la condición de posibilidad del conocimiento y de la verdad¹⁵⁸. Por eso, *umuntu*, al decir de Ramose, se entiende como una actividad (énfasis en el proceso abierto, esto es, en el “siéndose”) y no un acto (evocación de la idea de lo hecho, lo cerrado).

Lo anterior no puede ser sino un proceso de la razón y/o de la conciencia. Por lo que sería descabellado decir que el *muntu* no tiene la razón o no la usa. De hecho, como siempre lo ha subrayado Magallón, “la razón es un atributo eminentemente humano”. Entonces, es una aberración pretender que sólo una parte de la humanidad la pueda poseer y/o usar. Es el uso de esa razón que nos informa del contenido tanto del *muntu* como de *ubuntu*. El último presentándose, por un lado, como la abstracción y generalidad del primero; y, por otro, como la abstracción y generalidad de todo lo que atañe al desenvolvimiento del *-ntu*.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Terramar, 2007, p.21.

¹⁵⁸ Véase G.W.F. Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966, pp. 68ss.

Michael Onyebuchi Eze

La conceptualización de *ubuntu* como abstracción y generalidad de las manifestaciones del *-ntu*, y como la abstracción y generalidad del *umuntu* que permite a este último darse de la alteridad que le constituye, encuentra un eco favorable en el trabajo de Michael Onyebuchi Eze, quien se suma al planteamiento de Ramose, enfatizando tres factores determinantes sobre *ubuntu*: la contemporaneidad o la simultaneidad entre el “yo” y el “nosotros” en el proceso constitutivo de la comunidad; la intencionalidad de la vivencia de *ubuntu*; y *ubuntu* como nuevo discurso nacional[ista] para la construcción de una nueva identidad sudafricana, entendida como una identidad de convergencia y abierta (haciéndose o siéndose), esto es, una identidad incluyente e inacabada. Todo ello, desde el marco referencial de nacionalistas en la Sudáfrica post-apartheid.

En cuanto a la visión ramosiana de *ubuntu*, Eze Onyebuchi enfatiza primeramente dos aspectos importantes: por un lado, el hecho que *ubuntu*, por ser “la fuente de la que fluyen tanto la ontología como la epistemología africanas”, es “la raíz de la filosofía africana”; y por otro, el que “existe una ‘atmósfera familiar’, esto es, una suerte de afinidad filosófica y un parentesco dentro de y entre los pueblos nativos de África”¹⁵⁹.

En un segundo momento, el estudioso nigeriano retoma los cuatro aforismos (en la lengua shona) de Ramose en los que se encuentra, por decirlo así, la “esencia” de *ubuntu*. Se trata de: 1) *Motho ke motho ka batho; Umuntu ngumuntu ngabantu* [xhosa] (La persona es persona a través de otras personas); 2) *Feta Kgomo o tshware motho* (Ignora la vaca y salva al ser humano, porque la vida es más grande que la riqueza); 3) *Kgosi ke kgosi ka batho* (La soberanía del

¹⁵⁹ Véase: Michael Onyebuchi Eze, *Intellectual history in contemporary South Africa*, New York, MacMillan, 2010, pp.93-94.

rey se deriva de y pertenece a sus súbditos); 4) *Motho gase mpshe ga a tshewe Sesotho* (Ningún humano puede ser absolutamente inútil)¹⁶⁰.

El primer aforismo pone énfasis en el hecho de que nuestra humanidad está intrincadamente entrelazada con la humanidad de otros, por lo que ser humano equivale “afirmar su humanidad reconociendo al mismo tiempo la humanidad de otros y, sobre esa base, establecer con ellos relaciones humanas respetuosas”¹⁶¹. En el segundo, se trata de la prioridad de la vida sobre la riqueza; en esa prioridad, la preservación de la vida humana debe ser el más alto objetivo. En el tercero, se rescata el que la comunidad o el pueblo es el principio de la soberanía y de la autoridad; el rey no puede vivir en desconexión con sus súbditos, de los que depende. Por último, el aforismo número cuatro no hace sino enfatizar de nuevo la prioridad de la vida humana como *summum bonum* (bien supremo)¹⁶².

De ese planteamiento sobre la “esencia” de *ubuntu*, se llega a las aserciones del filósofo y escritor keniano, John Mbiti y del académico y líder evangelista ghanés, Noah Komla Dzobo, que Eze recusa parcialmente en virtud de la contextualización de la vivencia de *ubuntu*. Para Mbiti, el individuo es parte del todo porque debe su existencia a otras personas, tanto contemporáneas como de generaciones pasadas. Lo cual significa que la comunidad hace, crea o produce al individuo. De ahí este último asevera: “*I am, because we are; and since we are therefore I am*” (Yo soy, porque somos; y porque somos entonces yo soy)¹⁶³. Dzobo, por su parte, afirma ese postulado de Mbiti, pero enfatiza lógicamente la idea de la precedencia, que llamaríamos “ontológica”, del “nosotros” al “yo”. El autor ghanés enfatiza el postulado de Mbiti de la siguiente

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.94.

¹⁶¹ Mogobe Ramose, *African Philosophy through Ubuntu* (1st ed.), Harare, Mond Publishers, 1999, Citado en Eze Onyebuchi, *Intellectual History...*, p.94.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Véase: John Mbiti, “African Religions and Philosophy...” citado en Michael Onyebuchi E., *Ibid.*, pp.94-95.

manera: “*We are, therefore I am; and since I am, therefore we are*” (Nosotros somos, por tanto soy; y porque yo soy, entonces nosotros somos)¹⁶⁴.

Ambos postulados le dan pie a Eze para desarrollar su postura respecto de *ubuntu*. Primero advierte que hay que evitar el riesgo del “esencialismo comunitarista”, ya que “la comunidad no puede crear o inventar al individuo. La relación es contemporánea”¹⁶⁵. La contemporaneidad de los individuos que forman una comunidad marca las intencionalidades de la vivencia de *ubuntu*. Se vive *ubuntu* buscando el bien de la comunidad, esto es, el bien de cada individuo que la compone. De ahí la pragmática de *ubuntu*, ya que en esa búsqueda, se debe poner atención al equilibrio entre el bien de toda la comunidad y los deseos o necesidades de cada miembro.

No existe pues una comunidad sin individuos, pero tampoco existe un individuo que se autogeneró. La comunidad y el individuo se influyen mutuamente. En esta influencia mutua es donde se expresa la pertenencia y se define la identidad de un individuo. Es decir, la identidad de un individuo se enuncia siempre en relación al otro.

Es en ese proceso de identificación de uno cara a cara con el otro donde se manifiestan las particularidades de la vivencia de *ubuntu*. Eze lo ilustra magistralmente recalcando de entrada el significado profundo de *ubuntu* que encontramos en Ramose (abstracción de *umu-ntu* [plural *abantu*]) como aquello que diferentes pueblos africanos, en el sur del Sahara, consideran “esencia” o “cualidad” de lo que hace que uno sea un ser humano. Hay una multitud de ejemplos que indican la diferenciación que hacen muchos pueblos [sud] africanos entre los bantú (considerados como personas o humanos¹⁶⁶) y los no-bantú (considerados como no-humanos).

¹⁶⁴ Dzobo, N. K., “The image of Man in Africa”, citado en Michael Onyebuchi, E., *Ibid.*, p.95.

¹⁶⁵ *Idem*. 2da nota al pie de página.

¹⁶⁶ Cabe recordar que, como ya lo hemos dicho, desde una concepción bantú del ser humano, no hay necesidad de diferenciar conceptual y/o éticamente a ése como “individuo” (alguien determinado) y como “persona” [humana] o “personalidad” [humana] (conciencia de sí mismo o

El primero ejemplo es el nombre que los africanos, en este caso, los bantú, dan a los blancos (europeos). En lenguas del grupo nguni (zulu, xhosa, swazi, ndebele...), la persona blanca se llama “*umlungu*” (plural: “*abelungu*”). El énfasis no se pone en el color, ya que el color blanco se dice “*-mhlophe*”. Se focaliza más bien en la idea de pertenecer o no al grupo, aunado a esto, se destaca la importancia de compartir una misma cosmovisión, mismos valores...De ahí podemos entender que a los blancos no los llamen “bantú” (personas), sino “*abelungu*”, palabra que remite a la raíz bantú “*-ungu*” (juntar, unir); la traducción literal de “*abelungu*” sería los “juntadores”, “unificadores”, “hacedores”, lo cual trasluce el sentido de que el hombre blanco es el hombre de la tecnología¹⁶⁷. Pero con “el hombre blanco”, hay una peculiaridad en esa diferenciación: no sólo es extranjero y no-negro sino que es sobre todo un invasor, explotador y opresor; no obstante, es también un inventor de artefactos eficaces (armas de fuego, máquinas a vapor, aviones, productos manufacturados...), nunca conocidos por los africanos, y que, por lo mismo, fueron, por una parte, instrumentos del poder blanco y, por la otra, causa del asombro y sometimiento de los africanos. A veces la diferencia con el “hombre

por sí mismo, libertad-independencia, trascendencia, sujeto ético, legal, insustituible...). Véase: José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, Tomo III (K-P) (3ª impresión)*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 2759-2767. Para la visión africana del ser humano, decir “humano” (*muntu*) conlleva ya una dimensión ética y trascendental del mismo.

¹⁶⁷ No conozco un estudio serio que profundice esa peculiaridad de la apelación del “hombre blanco”; llama la atención que haya una cierta similitud lingüística y semántica en cuanto al nombre que los africanos (bantú) le dan al “hombre blanco”. En lenguas nguni, es “*umlungu*”; en swahili, es “*mzungu*”. En ambas palabras se destaca la raíz “*-ng-*” que encontramos en los verbos zulu “*-hlangana*” (juntar[se]) y swahili “*-unga[na]*” (juntar[se], unirse). A partir de estas palabras, se puede inferir que el nombre dado a una persona blanca, en muchas lenguas bantú, se deba probablemente a dos hechos más importantes: por un lado, la diferenciación con los nativos bantú, por el hecho de ser extranjero; y, por otro lado, las cualidades que se le asigna al blanco por sus tecnologías y/o técnicas, esto es, su afán de “juntar”, “crear”. Hay que remarcar, en este punto, que en swahili encontramos esa misma raíz en el nombre de Dios: “*Mungu*”, como aquél que junta. Pese a lo anterior, esas palabras que designan a la persona blanca pueden resultar, a menudo, ofensivas, ya que al hombre blanco se le ve también como explotador y opresor, incluso, como alguien que no entiende o no puede entender las culturas africanas. Ahí está la ambigüedad o ambivalencia de la mirada de muchos africanos bantú hacia la persona blanca. Creo que se necesitaría alguna investigación para profundizar, por ejemplo, en cómo y por qué los pueblos africanos (bantú o no) a construían el significado de algunos nombres que les daban a personas blancas. Respecto de las palabras arriba mencionadas, véase: para zulu: <http://isizulu.net/> (consultado el 25/01/2014); para swahili: http://kamusi.org/translate?headword=join&from_language=366&to_language=371 (consultado el 25/01/2014).

blanco” se agudiza en algunos aforismos. Es el caso del aforismo tsonga: “*Mulungu a nga na ‘xa ka’, xa ka ra yena i imali*”¹⁶⁸(el “hombre blanco” no tiene pariente, su pariente es el dinero). Para Eze, la principal razón de esa visión es más que nada emotiva, porque sigue ahí “un residuo histórico del capitalismo racial”¹⁶⁹.

Pero la pregunta persiste ahí acerca de esa diferenciación entre bantú y no-bantú, por un lado, y entre diferentes etnias de los mismos bantú, por el otro. Como no es el cometido de este trabajo profundizar este aspecto, consideramos que el ejemplo arriba dado ilustra lo suficiente la primera diferenciación (entre bantú y las personas).

Ahora veamos sucintamente la diferenciación entre diferentes etnias de los mismos bantú (aquí nuestra referencia son algunos grupos bantú sudafricanos). Eze señala cómo algunas etnias bantú se diferencian de otras atribuyéndose, en el lenguaje cotidiano, el calificativo de bantú (personas) en detrimento de otro grupo. Por ejemplo, pasa un accidente automovilístico; dentro del auto había gente de diferentes etnias. Un zulu le pregunta a algún testigo zulu sobre los hechos, y este último le contesta que entre las víctimas letales hay “*abantu abatatu lama shona ababili*”¹⁷⁰ (tres personas y dos shona, es decir, tres zulu y dos shona).

Nuestro autor reconoce no ser experto en esas lenguas y estar consciente de lo controversial que esto puede resultar en la manera cómo los hablantes de dichas lenguas hablan o se refieren a otras personas. Sin embargo, es innegable que se establezcan esas diferencias entre los grupos étnicos que, de hecho, a veces, se instrumentalizan para lograr otros fines; por ejemplo, fines políticos, como fue el caso del genocidio ruandés, ¡tristemente memorable!

¹⁶⁸ Coertzee, citado en Eze Onyebuchi, *Intellectual History...*p.96.

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.98.

En ese contexto, Eze se pregunta: ¿cómo hablar de *ubuntu*? ¿Quién cumple con los requisitos, por decirlo de algún modo, para ser miembro de la “familia humana”? ¿Una persona que pertenece al mismo grupo lingüístico? ¿Acaso la personalidad está restringida a la afinidad sociocultural o a la incorporación racial? Si se acepta lo sociocultural, ¿se puede hablar entonces de que esa es racialmente exclusiva?¹⁷¹

Respondiendo a esas preocupaciones, Eze señala dos factores importantes, relativos a lo que significa ser “humano” en diferentes etnias sudafricanas: el bien interno y los deseos y/o aspiraciones de las comunidades. Respecto al primer factor, el estudioso nigeriano asevera que los diferentes grupos étnicos en Sudáfrica tienen un “ideal intracultural compartido”; éste consiste en que “uno que vive a la altura de ciertos valores comunes a una comunidad, posee esa cualidad de *ubuntu* como un bien deseado de esa comunidad”¹⁷². Pero aquí surge una pregunta acerca de qué hace de *ubuntu* un “bien deseado” en esas comunidades. Para Eze, “lo que constituye el bien de una comunidad se diferencia necesariamente por los bienes que son internos a los deseos y aspiraciones de [...] específicas comunidades y pueblos, y no externo a ellos”¹⁷³.

Los deseos y aspiraciones de una comunidad para su bien interno, hacen que se viva *ubuntu* de formas diferentes. Esto lleva al autor nigeriano a criticar algunas tendencias que quieren, por un lado, “homogenizar diferentes memorias y bienes” basándose en lo prístino de las prácticas de *ubuntu*, y, por otro, quieren mezclar “diferentes deseos y aspiraciones para producir una consciencia unificada, una memoria absoluta, una súper memoria cultural”¹⁷⁴. En esto se percibe nítidamente la segunda postura de Eze que enunciamos en las páginas anteriores, acerca de la importancia de las intencionalidades en la vivencia de *ubuntu*. Esas conducen, siguiendo el razonamiento de nuestro autor, a la tercera postura que es la pragmática de *ubuntu*.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.96.

¹⁷² *Ibid.*, p.97.

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ *Idem.*

La pragmática de *ubuntu* libera necesariamente la noción y vivencia del mismo. Es precisamente a este nivel donde incluso se puede entrever que ni la dimensión sociocultural ni la racial son un impedimento para que una persona sea incluida en la “familia humana”. Todo depende, empero, de la aceptación incondicional, de la empatía o la sintonía con los valores, deseos y aspiraciones para el bien interno de la comunidad donde se quiere ser incluido. Y para esto, uno necesita

entender qué es lo que es considerado como virtuoso o como bien dentro de un pueblo, [...] examinar el rol social de lo que constituye una práctica virtuosa en [una] sociedad [...]. Porque las virtudes son realmente expresadas en las prácticas de una comunidad; constituyen las formas de actividades socio-éticas y políticas en la búsqueda de realizar aquellos bienes internos a practicar¹⁷⁵.

Teniendo las comunidades distintos procesos socio-históricos, políticos y culturales, el bien interno de una comunidad dependerá mucho de cómo se hayan comprendido y se hayan ido configurando y viviendo los valores comunes. Éstos le parecerán normales a un miembro nativo de una comunidad, quien a menudo no los cuestionará. El problema sería con el forastero que se encuentra en esa comunidad, y quiere o debe ser incluido en la misma. Para él, no bastaría conocer y practicar los valores de la comunidad anfitriona; también sería necesario vislumbrar en ellos los deseos y aspiraciones de lo que esa comunidad considera como bien. Y para ello, habrá que “penetrar los sentimientos que expresan los valores de [esa] comunidad [...], [y así] lograr percibir cuáles son las prácticas constitutivas de bienes que [la comunidad] comparte como un ideal”¹⁷⁶.

Ahora bien, si se considera a Sudáfrica como una comunidad, entonces es menester, cuando se habla de *ubuntu*, tener presentes los “matices socio-lingüísticos de *ubuntu* como un bien interno a las prácticas de [la misma]¹⁷⁷”. En esta línea, *Ubuntu* como humanidad, en su sentido de valor, esto es, ser generoso, compasivo, solidario, responsable... para con la otra persona, fue

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.99.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.101.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.102.

llevado a la arena política sudafricana, durante y después del apartheid, como “memoria cultural” africana, en vista de combatir la segregación racial (durante el apartheid) y buscar la unidad nacional (después del apartheid).

Se trataba de “imaginar una comunidad” sudafricana incluyente de toda su diversidad racial. En otras palabras, era cuestión de imaginar y crear una nueva identidad nacional sudafricana, en la que todos los sudafricanos se pudieran reconocer. Esto ha sido considerado, por los líderes políticos negros de Sudáfrica en general, como un deseo y aspiración irrenunciables hacia la búsqueda y consecución del bien interno a la “comunidad sudafricana”.

Para lograrlo había que apelar a la base ética de *ubuntu* (uno se hace persona a través de otros), y resignificarla en el contexto de esa “nueva” comunidad sudafricana que se estaba imaginando. Había que recrear entonces el discurso nacional. Éste debería invertir esta lógica segregacionista del apartheid: “*exclude the ‘other’ to become who we are*” (excluir al otro para devenir quienes somos) o “*I am because you are different from me*”¹⁷⁸ (Yo soy porque Tú eres diferente de mí), a la de *ubuntu*: “*I am, because we are; and since we are therefore I am*” (Yo soy, porque somos; y porque somos entonces yo soy) o “*We are, therefore I am; and since I am, therefore we are*” (Nosotros somos, por tanto soy; y porque yo soy, entonces nosotros somos)¹⁷⁹.

Concretamente hablando, en el forjar de ese discurso, se dio a la tarea de considerar al otro en la conformación de la identidad nacional. Dado que desde 1994, con la caída del apartheid, cambió también el régimen político, los blancos se volvieron, por decirlo de alguna manera, “otros”. Pero, quizá sea más preciso decirlo, con el advenimiento del régimen democrático post-

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.111.

¹⁷⁹ Onyebuchi sintetiza ambas lógicas contrapuestas de la siguiente manera: “*I am because you are, and since you are, therefore we are*” (Yo soy porque Tú eres, y dado que eres, entonces somos), **versus** “*I am because you are not, and since you are not, therefore I am*” (Yo soy porque Tú no eres, y dado que no eres, entonces soy). Véase: *Ibid.*, p.189.

apartheid la otredad apareció de forma imponente.¹⁸⁰ El apartheid suscitó en diferentes grupos “raciales” la invención o recreación de mitos y narrativas propios para tener una referencia identitaria. La Sudáfrica postapartheid tenía que aceptar y hacer converger diferentes narrativas para construir la identidad nacional.

Eze llama ese proceso “confluencia de narrativas” o “identidades confluentes”. Es un proceso que

no genera una dislocación del yo [como lo haría la hibridez]; reproduce relación y distancia, alteridad y mismidad. Es el campo de negociaciones de narrativas identitarias y fidelidad creativa. Una fuerte subjetividad no es un carácter híbrido sino un sujeto-en-relación, donde la diferencia es fuente de fortaleza, de solidez. En la terminología de *ubuntu* decimos ‘una persona es persona a través de otras personas’, para indicar la fuerza de semejante diferencia y mismidad en la constitución de un sujeto fuerte¹⁸¹.

En esas aseveraciones se vislumbra la postura – que ya hemos señalado – del autor nigeriano respecto de *ubuntu*: la contemporaneidad o, diríamos, la simultaneidad (énfasis en el “vaivén”), entre el “yo” y el “nosotros” constitutivos de un sujeto; la(s) intencionalidad(es) de la vivencia de *ubuntu*; y la pragmática de este último.

Se entiende entonces, desde la perspectiva de *ubuntu*, una contemporaneidad en la confluencia de las diferentes narrativas nacionalistas. Es decir, se observa el hecho que las diferentes narrativas y/o identidades deben cruzarse sin anularse; deben siempre estar en esa dialéctica de “relación y distancia”, “alteridad y mismidad”. Esto es, estar fluyendo, en movimiento; estar en una concepción dinámica y performativa de la identidad nacional, una

¹⁸⁰ Sin perderse de vista el surgimiento de varios “otros” (los homosexuales, personas con discapacidad física, algunos grupos religiosos minoritarios, etc.) que a menudo se reivindican como sujetos de derecho, podemos generalmente circunscribir la otredad, en Sudáfrica, desde las categorías “raciales” oficialmente reconocidas: “*blacks*” (negros), “*whites*” (blancos), “*indians*” (indios de la India) y “*coloureds*” (mulatos y mestizos).

¹⁸¹ *Ibíd.*, p.117.

identidad que está siempre en construcción; una identidad, en términos de Eze, “abierta” o con un “fin no cerrado”¹⁸².

Desmond Mpilo Tutu

Otro enfoque que nos concierne en este trabajo es del emérito arzobispo anglicano sudafricano, premio Nobel de la Paz, Desmond Tutu. Su pensamiento sobre *ubuntu* puede resumirse en cuatro afirmaciones: *ubuntu* como fundamento de una comunidad interdependiente; el reconocimiento de las personas como distintas en sus identidades; *ubuntu* combina lo mejor de las culturas europea y africana para construir una nueva y distinta teología; y, por último, el pensamiento de *ubuntu* es una mejor propuesta para erigirse en contra del apartheid.¹⁸³

En efecto, reflexionando sobre la realidad sudafricana, Tutu encontró en la sabiduría africana que reza: “*Umuntu ngumuntu ngabantu*” (traducido literalmente de zulú como “la persona es persona a través de o en medio de otras personas”), una clave hermenéutica para enfrentar la situación sudafricana de racismo y exclusión, y proponer una pista de superación de la misma. Concretamente, siendo presidente de la “*Truth and Reconciliation Commission*” (TRC) (Comisión de la Verdad y Reconciliación), apeló a *ubuntu* para buscar una solución aceptable al problema de la reconciliación de los sudafricanos. Lo que estaba en juego era cómo dar amnistía y, al mismo tiempo, hacer justicia. Para ello, *ubuntu* era clave. Advirtiendo que es difícil traducir esta palabra tal cual en las lenguas occidentales, Tutu definió *ubuntu* como “la verdadera esencia del ser humano”¹⁸⁴. Tener *ubuntu* es ser persona, es ser generoso, hospitalario, empático, solidario, compasivo... Es compartir lo que uno es y tiene; lo cual significa que

¹⁸² *Ibid.*, pp. 122 y 151.

¹⁸³ Véase: Michael Battle, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Cleveland, Ohio, The Pilgrim Press, 2009, p.40.

¹⁸⁴ Desmond Mpilo Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999, p.31.

‘mi humanidad está involucrada, está inextricablemente relacionada a tu humanidad’. Pertenece a un *bundle of life* (haz de vida). Decimos ‘la persona es persona en medio de otras personas’. No es ‘pienso luego existo’, sino ‘soy humano porque pertenezco, participo, comparto’. La persona con *ubuntu* es abierta y disponible para otros¹⁸⁵.

Esta conceptualización de *ubuntu* derivó a su definición lacónica – que suele utilizar Tutu – como “*yo soy porque somos*”. En estas pocas palabras se condensa lo que es *ubuntu*, pues en ellas se vislumbran la armonía, la amabilidad y la comunidad como grandes bienes: “la armonía social es para nosotros [los sudafricanos] el *summum bonum* – el bien supremo”¹⁸⁶. He allí cómo *ubuntu* dio herramientas valiosas para la reconciliación a una Sudáfrica *post-apartheid*; una Sudáfrica que estaba y sigue estando en búsqueda de su cohesión nacional, pensando una nueva identidad nacional incluyente, y, a la vez, una Sudáfrica que sigue curando las hondas heridas que dejó el ya extinto y *sui generis* sistema de segregación racial¹⁸⁷.

Ahora bien, el “*yo soy porque somos*”, llevó a Tutu a reflexionar sobre la creación y así asentar el concepto de “*Imago Dei*”. Desde éste, desarrolló reflexiones sobre la teología de la creación que entiende al ser humano como “imagen de Dios”. El hombre y la mujer, independientemente de sus colores de piel, son “imágenes de Dios”. Esto tiene consecuencia en nuestras imágenes de Dios.

Tutu entiende al Dios cristiano como un Dios de la *kénosis*¹⁸⁸, cuya expresión cabal se encuentra en el nazareno Jesucristo. El Dios capaz de bajarse de su trono, de encarnarse y anonadarse hasta morir en la cruz, para

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ Por segregación racial, entendemos aquí un tipo de racismo institucionalmente organizado, que consiste en concebir y llevar a cabo un desarrollo separado de las poblaciones sudafricanas, divididas en “razas” (blancos y no-blancos; estos últimos, a su vez, divididos en negros, indios (“*indians*”) y *coloureds* (mulatos y mestizos), donde lo blanco era considerado como lo superior y, por ende, estaba más privilegiado que lo no-blanco.

¹⁸⁸ Palabra griega que significa “anonadamiento”, “vaciamiento”, “rebajamiento”. Esta palabra es utilizada en la teología cristiana (sobre todo en la cristología) para referirse a la virtud salvífica de Jesucristo quien, siendo Dios, se anonadó, se vació de sí mismo para asumir la naturaleza humana y, haciéndose obediente, aceptó incluso la muerte en la cruz. Véase: Filipenses 2:7-11.

“reconciliar a toda la creación entre sí y con Dios”; el Dios que reta a la sociedad sudafricana.

Este horizonte de comprensión llevará al obispo sudafricano a erigirse en contra de la teología separatista de los afrikáners; y asimismo, a rechazar enérgicamente que el color de la piel sea el índice valorativo de alguien como ser humano, y de ahí pensar a la sociedad sudafricana más allá del conflicto racial. Aseverando la interdependencia como ineludible en la realización del “*Muntu-Imago Dei*”¹⁸⁹, llamó a la cohabitación pacífica y a la aceptación mutua entre los sudafricanos negros y los sudafricanos descendientes de británicos y afrikáners, acertándoles que, desde la perspectiva de *ubuntu*, “lo que te deshumaniza, me deshumaniza también”¹⁹⁰; entonces “podemos ser humanos solamente [...] en comunidad, en “*koinonia*”, en paz”¹⁹¹.

Dion A. Forster

Por su parte, el filósofo y teólogo sudafricano, Dion Forster, aborda *ubuntu* desde el enfoque de la ontología relacional. Ante el dilema metodológico que se ha presentado siempre en el momento de estudiar las identidades, él sugiere el concepto de *ubuntu* como un mejor punto de partida para superar las dificultades que se suelen presentar.

Pues, metodológicamente hablando, Forster considera que muchos estudiosos de las identidades de los seres humanos han partido, fenomenológicamente, desde un horizonte objetivista que se resume en el “tú eres”, que se entendería en términos levinasianos como la exterioridad o la alteridad; y desde un horizonte subjetivista que se resume en la frase “yo soy”, que evocaría los planteamientos heideggerianos de la mismidad. En su

¹⁸⁹ La expresión es mía. Tutu habla, desde una concepción cristiana, de “Hombre como imagen de Dios”.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Battle, *Op. Cit.*, p.5.

“*Introducción a la historia de filosofía*”, el poeta y filósofo mexicano de origen catalán, Ramón Xirau, Ferrater Mora coincide con esta aseveración cuando muestra cómo en la filosofía occidental contemporánea de la persona se puede advertir una oscilación entre la insistencia en la “transcendencia” y en la “apertura”, por un lado, y la insistencia en la “autenticidad” y el “ser sí mismo”, por el otro”¹⁹².

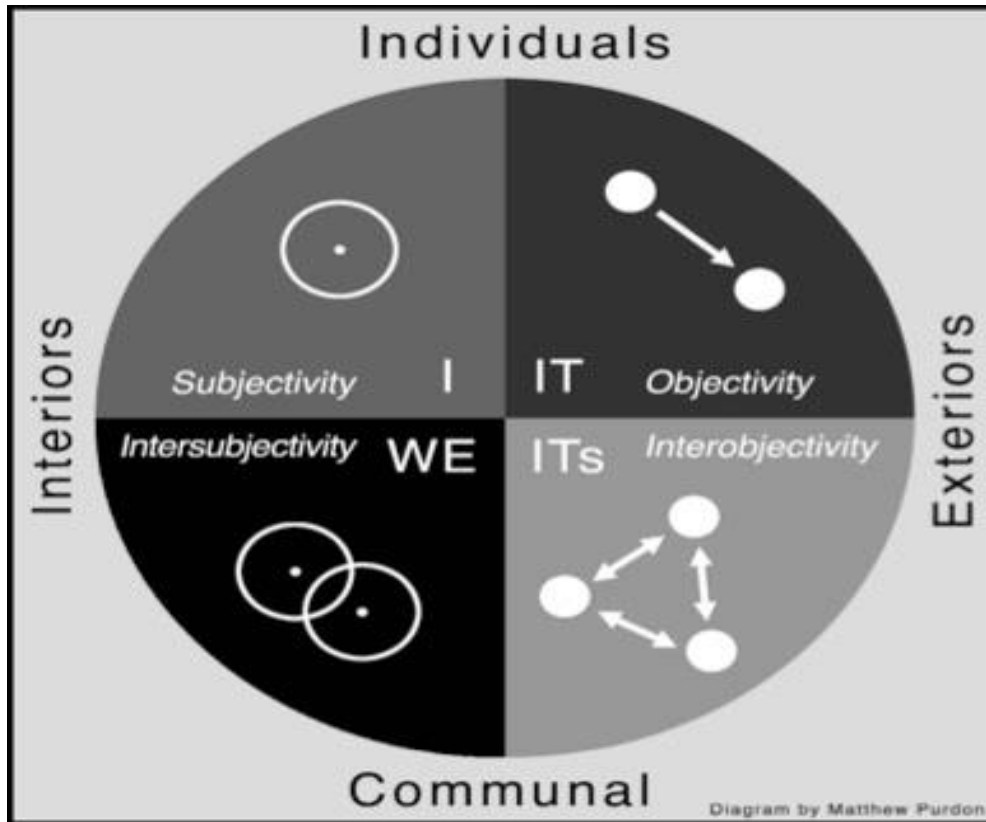
Entonces, para resolver este problema, Forster piensa hallar en la expresión zulú “*Umntu ngumuntu ngabantu*”, una vía de salida, una tercera vía, por decirlo así, para replantear la cuestión de las identidades. Nuestro autor recurre a la antropología cristiana y a la teología trinitaria, y sostiene que

la verdadera identidad es formada por, y descubierta en relación con los otros. La más clara expresión de esta realidad se encuentra en el dicho africano [zulu] que reza: “*Umntu ngumuntu ngabantu*”, es decir, “una persona es persona a través de otras personas”¹⁹³.

Conceptualizando más su propuesta, Forster formula algunas categorías para una mayor comprensión del *ubuntu*: habla de la objetividad, la interobjetividad, la subjetividad y la intersubjetividad. Lo esquematiza de la siguiente manera:

¹⁹² Véase: Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp.496-504.

¹⁹³ Dion, A., Forester, *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African Theological contribution* (Tesis de doctorado en Teología sistemática), University of South Africa, June 2006, pp.218-326.



La objetividad y la subjetividad estarían en el ámbito individual, mientras que la intersubjetividad y la interobjetividad se encontrarían en el ámbito comunitario. Pero la objetividad y la interobjetividad se entenderían pura y simplemente a través de la exterioridad, mientras que la subjetividad (yo) y la intersubjetividad (nosotros) serían inteligibles a través de la interioridad que es una mismidad, pero con una diferencia muy relevante: la intersubjetividad, a nuestro parecer, se hace inteligible a través de un tipo de mismidad “nosótrica” (Lenkersdorf).

Apropiándonos de este punto que consideramos neurálgico aquí, postulamos que esa intersubjetividad es una apertura del sujeto hacia fuera de una interioridad concretamente englobante o, utilizando los términos de Kosik, una “totalidad concreta”¹⁹⁴; esto es, una apertura hacia el “nosotros” constitutivo de los sujetos individuales que, solamente dentro de ese

¹⁹⁴ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967, p. 72.

“nosotros”, toman conciencia de ser tales. No es una negación de la individualidad, sino más bien una forma de su inteligibilidad intersubjetiva.

Esto es *ubuntu* en el que, desde esta perspectiva, se establece el principio de la ontología relacional, porque el “yo” no se entiende, no se postula, no se devela, no existe, sino a través del “nosotros”, es decir, a través de la interrelación con *otros* “yos”. Lo anterior equivale decir que *comprendemos* y *explicamos* al “yo” a través del “nosotros”. Es decir que el “nosotros” antecede onto-epistémicamente al “yo”. Esto fue justamente lo que plantea Lenkersdorf desde su experiencia con los tojolabales.

2.2. El “nosotros” en los mayas tojolabales

En este autor encontramos algo más. En sus estudios sobre los tojolabales, destaca una peculiar manera de filosofar “nosótrico” que caracteriza a este pueblo maya de Chiapas. El famoso “*tik-tak*” en el habla de ese pueblo remite siempre a la dimensión “nosótrica” de su vivir y actuar. Esto es un vivir y un actuar interdependientes. Esa interdependencia empieza desde el nacimiento, porque

desde el nacimiento de una persona la educación significa vivenciar el NOSOTROS. En cuclillas, madre da luz a su niña o niño, rodeada por los adultos casados de la familia extensa. Una persona con experiencia y de cierta edad, mujer u hombre, hace el papel de partera. La criatura, una vez lavada, pasa a los brazos de cada uno de los familiares presentes. Así se realiza la aceptación en el círculo del NOSOTROS familiar o se inicia la educación sociocéntrica, mejor dicho nosotrocéntrica, si se nos permite el neologismo¹⁹⁵.

Esta práctica es determinante cuando se trata de entender esencialmente a las personas. Desde la perspectiva que nos presenta Lenkersdorf, jamás pensaremos en las personas como mónadas cerradas en sí mismas, teniendo una conciencia de sí y para sí, sino más bien la inteligibilidad de cada persona como ente, vendría de la relación de interdependencia, anterior aún a la concepción del sujeto en sí. Es lo que, de alguna manera, se entiende, en

¹⁹⁵ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002, p.64.

términos levinasianos, como “el tiempo diacrónico”, pues “el tiempo significa ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la relación – del anhelo y de la espera”¹⁹⁶. Antes de ser concebido uno, le ha precedido una relación de interdependencia entre sus parientes y entre los demás entes que conforman su comunidad; luego, al nacer, están presentes los genitores y la comunidad recibiendo *interdependientemente* a la nueva criatura. Ésta nunca coincidirá temporalmente con las personas que lo antecedieron en la vida, pero no puede concebirse sin la relación que la involucra al todo nosótrico.

El involucramiento en el todo nosótrico apela al nuevo integrante de la comunidad, desde una temprana edad, a entrar ya en el juego de la convivencia con otros. Y lo irá aprendiendo desde el entorno familiar donde su mamá u otro familiar, le irá educando en la obligación de responsabilizarse de sus hermanitos. Esa educación, según Lenkersdorf, “tiene por meta lo que podemos llamar la NOSOTRIFICACIÓN de la persona desde el instante del nacer. Es esa misma NOSOTRIFICACIÓN la que caracteriza el camino hacia el comportamiento ético”¹⁹⁷. Éste pues se fundamenta en el respeto y la práctica “nosótrica”, que tiene que ver tanto con el grupo como con el individuo, porque

el NOSOTROS enfatiza una entidad grupal y/o individual y lo hace al ser empleado con una frecuencia sorprendente, que nos hace llegar a la conclusión de que se trata de una palabra-clave [en los Tojolabales]. En el intercambio grupal de ideas, cada uno de los participantes habla del NOSOTROS y no del YO. [...] cada hablante sabe y respeta esa relación que llamamos “NOSÓTRICA” y que orienta a todos hacia un acuerdo, en lugar de que cada uno hable por sí mismo, convencido de sus ideas para jalar a los demás en la dirección suya¹⁹⁸.

Hay que destacar aquí la importancia del habla. Según nuestro filósofo, los “*tik-tak*” que se escuchan muy a menudo en la lengua tojolabal, hacen precisamente alusión al “nosotros”, y esto independientemente de que se trate o no de un individuo o de la comunidad. Lenkersdorf ahonda más en este campo del lenguaje, pero no es nuestro cometido aquí hablar de ello, sino sólo resaltar algunos elementos puntuales respecto de los conceptos de

¹⁹⁶ Emmanuel Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p.70.

¹⁹⁷ Lenkersdorf, *Op. Cit.*, p. 124.

¹⁹⁸ Lenkersdorf, *Op. Cit.*, p.31.

interdependencia e intersubjetividad que consideramos fundamentales en este trabajo¹⁹⁹.

Sobre la cuestión de saber cómo es la relación entre los distintos sujetos componentes del “nosotros” y sus respectivos lugares dentro del mismo, el filósofo de la lengua tojolabal apunta:

el predominio del NOSOTROS excluye, a nuestro juicio, la preponderancia del individuo, independientemente de que sea YO, TÚ, ÉL O ELLA. Tampoco cuenta el estatus social, político o económico de la persona individual. A primera vista, el NOSOTROS parece ser un gran nivelador. En cuanto un todo organísmico unido, lo es y no lo es. Porque, donde prevalece el NOSOTROS, no sobresale el líder a quien se suele asignar la toma de decisiones. La razón es que *el NOSOTROS es comunitario*, en cuyo contexto se realiza la toma de decisiones²⁰⁰.

El alcance ético-político de ese “nosotros” es innegable. El mandar, ser líder, o jefe no es otra cosa sino un servicio para el bien de toda la comunidad. No obstante, hay que subrayar el hecho que sería más difícil servir una pequeña comunidad con una identidad étnica compartida por todos sus miembros, que hacerlo en una comunidad compleja con identidades diversas. Véamos el siguiente en el que se intenta reflexionar sobre ese tipo de preocupación.

2.3. El “nosotros” en la “nuestramericanidad”

Tanto *ubuntu* como la “nosotredad” tojolabal ponen en relieve el “nosotros” como constitutivo del “yo”, lo cual, evocando el tema que nos concierne, se aproxima a la idea muy importante de “nuestra América”. Como lo hemos visto en páginas anteriores, esa idea permea las visiones de intelectuales y políticos del subcontinente americano.

¹⁹⁹ Cabe mencionar aquí un aspecto muy importante del lenguaje que encontramos en la etnia zulu, en Sudáfrica. En el libro ya citado de Battle, Tutu muestra que en la lengua inglesa se suele saludar coloquialmente con el “*how do you do?*” que se relaciona más con el “*homo faber*”, mientras en el zulu o en el xhosa, la gente acostumbra saludarse amicalmente con el “*sawubona*” o “*ntakubona*”, que quiere decir “te veo, miro tu cara...”, que corresponde más al “*homo vivens*”, ya que el hecho de que yo te vea a ti significa que te llamo a la existencia, te reconozco, por tanto ambos somos vivos (Cfr. Battle, *Op. Cit.*, p.36.)

²⁰⁰ Lenkersdorf, *Ibid.*, p.33, cursiva mía.

Aquí optamos por la visión nustramericana del sector historicista o crítico del populismo, que es una de las corrientes de la filosofía de la liberación latinoamericana. En ese sector, “nuestra América” se presenta como el lugar privilegiado de enunciación. E insistiendo en que pensar la realidad socio-histórica de la región debe ser el “objeto de estudio” de la filosofía [de la liberación] latinoamericana²⁰¹, dicho sector propone un abordaje teórico-metodológico centrado en la historicidad del sujeto latinoamericano, esto es, en la “cotidianidad-negatividad”. El filósofo argentino Andrés Arturo Roig elabora pautas decisivas a seguir en el quehacer filosófico liberador:

[la primera es] la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico; [de ésa] se desprenden otras, necesariamente implícitas en ellas. En primer lugar, el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que nos conduce a revisar la problemática del humanismo [europeo]. Luego [...] una tercera pauta, la que exige la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de **nosotros mismos como valiosos**. En tercer lugar [...], habrá de considerarse la exigencia de *organizar una posición axiológica desde **nuestra propia empiricidad histórica***. Por último, aquella otra formulación de la exigencia fundante que nos conmina a *tener como valioso el conocernos a **nosotros mismos***, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella²⁰².

Cuando Roig habla de “nosotros como valiosos” se refiere, obviamente, a “nosotros los latinoamericanos y – diríamos – caribeños”. De ahí nos parece indudable que los afrodescendientes de la región se encuentran incluidos o al menos implícitamente aludidos en ese enunciado que es axiológicamente fundante.

A nuestro modo de entender a Roig, el postulado: “nosotros como valiosos”, hunde sus raíces en la valoración de lo humano; es decir, parte del hecho de que el ser humano, cualquiera que sea, es de por sí portador de valores o sujeto de valores y tiene dignidad, por lo cual está, por así decirlo,

²⁰¹ Véase: Horacio Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina (2ª ed.)*, México, Miguel Ángel Porrúa-CCyDEL/UNAM, 1997, pp. 189-202.

²⁰² Roig, *Op. Cit.*, p.16. Cursivas y subrayados míos.

axiológicamente constituido. Y al postular el “nosotros como valiosos” como el eje para la transformación de la “cotidianidad-negatividad” latinoamericana (las desigualdades, el racismo, la exclusión social, bajos niveles de educación y “desarrollo”, etc.), Roig manifiesta la importancia del sujeto socio-histórico desde el cual se tiene que partir para pensar la realidad que lo engloba; ese “nosotros” como algo valioso es el sujeto irremplazable en cuanto objeto de estudio.

Pero, como el mismo Roig advierte, debemos ser cuidadosos al abordar ese “nosotros” porque está lleno de ambigüedad, pues se ha usado desde ciertas categorías discursivas que dependen del modo como se ha ejercido en cada caso el “a priori antropológico”. Las categorías más representativas son las del cubano José Martí y del chileno Francisco Bilbao, por un lado; y las de los argentinos Carlos Octavio Bunge y Juan Bautista Alberdi, por otro²⁰³. Roig aboga por la visión de Martí y Bilbao acerca de “lo nuestro”, porque no “pretende justificar la ‘casticidad’ de las oligarquías terratenientes y la ‘inferioridad racial’ de las clases explotadas”, como lo hicieron Alberdi y Bunge (cada uno desde su propio contexto). La visión de “lo nuestro” que Roig defiende se concretaría en el pueblo explotado y oprimido, como clave hermenéutica para interpretar y/o comprender la realidad latinoamericana.

Muy cercana a los planteamientos de Roig, está la otra propuesta de la filosofía de la liberación latinoamericana que parte de un enfoque

²⁰³ Francisco Bilbao y José Martí enfatizaron “lo americano”, sustantivándolo en detrimento del adjetivo “lo latino”; así, el primero hablará de “La América”, “nuestra raza americana y latina”, mientras que el segundo reflexionará sobre “nuestra América”. Juan Bautista Alberdi denunció “el exceso de americanismo”, recordando que la revolución de América fue hecha por el “pueblo europeo de origen y de raza, no el pueblo de nacionalidad indígena y salvaje”; de ahí abogó por “América Latina” monárquica, aristocrática, blanca, europea. Su compatriota Carlos Bunge, al contrario, propuso una “nuestra América” mestiza como antídoto de los problemas que aquejaban al subcontinente, sin embargo, según Roig, ese mestizaje era un “mestizaje positivo” que iba a lograrse cuando iba a predominar “lo castizo” (mezcla de español y mestizo), o sea, cuando se iba a imponer el más fuerte sobre el más débil racialmente hablando. Véase: Roig, *ibid.*, pp.26-40.

“nuestramericano”, historicista y problematizador²⁰⁴. Éste enfatiza, por un lado, la necesaria integración [no exclusión] de todos los pueblos latinoamericanos y caribeños, justificada por la fundamental dimensión socio-histórica de la “invención” del “ser latinoamericano”; y, por otro lado, la necesidad de enfocarse en los problemas de la región, lo cual debe llevar a modelos diferentes en el proceso de construcción de conocimiento (Cerutti lo llama, siguiendo al filósofo francés, Louis Althusser, la “ruptura epistemológica”).

En los dos sectores de la filosofía de la liberación latinoamericana (el sector populista y el sector crítico del populismo), la ética ha sido una preocupación central. Haciendo un balance de las corrientes de esa filosofía, Cerutti muestra la existencia de esa preocupación ética en casi todos los autores implicados, quienes la entendieron y/o abordaron de distintas maneras²⁰⁵. El sector historicista, en sus vertientes historicista y problematizador, es el que ha recalcado la impostergable consideración de la “conciencia de alteridad como

²⁰⁴ Discurriendo sobre la distinción de las corrientes que existen dentro de la filosofía de la liberación latinoamericana, Horacio Cerutti señala que han existido, desde el principio, dos sectores de la filosofía de la liberación, mismos que se subdividen en dos subsectores cada uno. El primer sector es el populista, con sus dos subsectores de “ambigüedad’ concreta” y “ambigüedad’ abstracta”. Mientras el primero “se comprende como una ontología de lo ‘pre-óntico’ o una filosofía de la cultura y de la historia a la búsqueda de la ‘recuperación ontológica’ del ser americano”, el segundo “se comprende como una filosofía primera ético-política”. Ambos subsectores del sector populista de la filosofía de la liberación, según Cerutti, tienen en común “la defensa a ultranza de la autonomía y privilegio epistémico de la filosofía con respecto a las ciencias y a toda praxis”. El segundo sector es el sector crítico del populismo. Este sector tiene como subsectores el historicista y el historicista problematizador. Para el subsector historicista, “la filosofía es saber de integración, pensamiento integrador que permite ir incorporando sucesivos niveles de alteridad a la totalización en proceso”; por su lado, el subsector historicista problematizador, criticando al sector populista, cuestiona las “pretensiones de autonomía, omnisciencia y poder fundamentador” de la filosofía; en contra de esto, ese subsector “sostiene [...] una filosofía que debe producir una ruptura epistemológica para dar a luz el nuevo campo de problematicidad en que se haga efectivamente posible un discurso liberador [...] [una filosofía que] debe liberarse de sus pretensiones de saber primero, fundamental, omnisciente, autónomo [...] [una filosofía que] es, en definitiva, un momento más [...] al interior de la ciencia social”. Los dos subsectores del sector crítico del populismo, según Cerutti, tienen en común “una actitud que privilegia la praxis sobre la teoría y que enfatiza en mayor o menor medida la relación de la filosofía con las ciencias, una relación cuestionadora, interpelante o complementaria de la filosofía misma”. Véase: Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1994, pp. 436-470.

²⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 366-470.

movilizadora de la actitud liberadora”²⁰⁶. Bajo esa idea, la filosofía se vuelve entonces un “pensamiento integrador”, en el que se despliega siempre una dialéctica abierta entre la alteridad y la totalidad. En otros términos, es un filosofar incluyente de toda la diversidad “nuestramericana”. Ésta es la totalidad o, más bien, como observa Cerutti, la totalización en proceso (énfasis puesto, a nuestro parecer, en esas identidades con un fin abierto).

La totalización en proceso no es abstracta, porque acontece en el real día a día del vivir de los pueblos del subcontinente americano, esto es, acontece desde una historicidad entendida como cotidianidad²⁰⁷. Lo cotidiano, en este sentido, mienta lo acontecer-acontecido; en él se vislumbra el fluir en el que se encuentran el pasado, el presente y el futuro. Esto le da todo su significado al deíctico “nosotros” que Roig explica como “nosotros los latinoamericanos”²⁰⁸.

Es un “nosotros” que no se puede desvincular del pasado que lo constituyó. Por tanto, es un “nosotros” que llamaríamos “testimonio”, ya que en su seno está “inscrito” lo que pasó; se presentan indicios de lo sucedido. La formación o, mejor dicho, la “invención” del “ser latinoamericano” es lo acaecido. Dentro de este último, advierte Roig, existe mucha diversidad y, agregaríamos, visiones distintas del acontecer latinoamericano. Es por eso que el filósofo argentino apela a la vigilancia en cuanto al uso del deíctico “nosotros”. En efecto, cuando se habla de “nosotros los latinoamericanos”, es importante saber quién es la persona que está hablando por los latinoamericanos y cuáles son sus intenciones. Por ejemplo, no es lo mismo el “nuestramericanismo” de José Ingenieros²⁰⁹ y el de José Martí²¹⁰. Mientras el primero fue un proyecto político criollo excluyente; el segundo, aunque de tinte criollo, fue un proyecto político integrador y anti-imperialista.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 457.

²⁰⁷ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, pp. 122-130. (Véase también: Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967, pp. 93-96).

²⁰⁸ Andrés Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p.19.

²⁰⁹ Véase: José Ingenieros, *Sociología Argentina*, Biblioteca científico-filosófica, Madrid, 1913.

²¹⁰ Véase: José Martí, *Nuestra América*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2000.

El “nuestramericanismo” martiano, desde un horizonte historicista e integrador, enfatiza, por una parte, la importancia de la historicidad de los entes, sujetos y objetos del filosofar, y, por la otra, el *locus* desde el cual se filosofa, que es esta parte del continente americano caracterizada por una historia de conquista, esclavitud, colonización y sus sucedáneos. Este “*locus* de enunciación” debe apelar a la “unificación de lo disperso en lo diverso”, esto es, la inclusión, y no la homogenización, del otro históricamente explotado y marginado; pues todos los pueblos, de los que deben surgir los problemas específicos a resolver, integran lo que es “nuestra América”. Sin embargo, con la advertencia de Roig acerca de “lo nuestro”, hay que hacer siempre una cuidadosa crítica y autocrítica, para desenmascarar el autoengaño que puede derivar de ese posicionamiento englobante de “nuestra América”²¹¹.

Es precisamente aquí donde la vertiente historicista problematizador tiene todo su peso. Pues “no se hace historia de las ideas en general sino ‘particularizada’”, y “las ideas no valen *per se*, sino en inserción social”²¹². Lo cual no permite deslindarse, en el quehacer del filosofar, de hechos socio-históricos que han conformado la realidad en la que se vive. De tal modo que esa vertiente renuncia a la visión de la “filosofía perenne” o la de la “filosofía como sierva de la teología”, aseverando que la filosofía de la liberación latinoamericana debe ser crítica y autocrítica; debe “consistir en pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla”²¹³. Pensar la realidad es, por decirlo así, hacer un “vaivén” entre la *doxa* (opinión) y la *episteme* (conocimiento elaborado); es de algún modo un proceso ininterrumpido de interacción entre el pueblo y la élite. Pues,

²¹¹ Utilizamos la denominación “nuestra América” desde la visión martiana de América Latina y el Caribe. Esto para asumir una postura liberadora e incluyente de muchos pueblos latinoamericanos y caribeños, entre los cuales los afrodescendientes, que han sido generalmente excluidos de muchos sectores de la vida de la sociedad latinoamericana y caribeña.

²¹² Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Miguel Ángel Porrúa-CCyDEL (UNAM) (2ª ed.), 1997, p. 117.

²¹³ Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CCyDEL/UNAM-Porrúa, 2000, p.176.

el movimiento del pensar que supone filosofar parte de la *doxa* y de los problemas que en ese ámbito se plantean, para acceder a la *episteme* y con los instrumentos que ésta aporta regresar al ámbito de la *doxa* para establecer un rumbo o, mejor, proporcionarlo a la consideración de quienes no tienen la oportunidad de practicar la *episteme*, pero que se pueden beneficiar del esfuerzo epistémico²¹⁴.

No debería de haber entonces una ruptura entre la *doxa* y la *episteme*. Ambas son complementarias y necesarias para la comprensión y la transformación de la realidad indeseable o insoportable de una sociedad. Y es en el vivir día a día de una sociedad donde se topa con los problemas que la aquejan; mismos que mientan tenue o claramente lo que ha acontecido en su seno.

Apartarse de la *doxa* en nombre de la *episteme*, o erigirse, a partir de esa última, en la unidad de medida de la *doxa*, en su “guía” y fundamento, es inaceptable; sobre todo cuando uno pretende comprender y transformar la insoportable realidad de “nuestra América”, arguye Cerutti. Pues en esa “nuestra América”, la cotidianidad se impone y no es posible fugarse de ella. Es una cotidianidad que nos pone siempre en presencia de la insoportable y, a menudo, inhumana o infrahumana vida de millones que la habitan. Y esto en un doble sentido: ya que por un lado, tenemos a la mayoría de gente viviendo en un nivel de pobreza indescriptible y, por el otro, a una minoría que tiene tal cantidad de riquezas que resulta insultante. Ambos grupos son puntos extremos que se tocan en su carácter inhumano: vivir en extrema pobreza, con casi nula incidencia en la sociedad, no es digno de un ser humano; como tampoco lo es vivir en abundancia escandalosa y despilfarrando recursos que deberían pertenecer y beneficiar a toda la humanidad. Además, la línea divisoria entre ricos y pobres se enmarca, en la mayoría de los casos, en el color y el fenotipo de la gente.

De esa negatividad debe preocuparse el quehacer filosófico de la liberación latinoamericana. En otras palabras, la pregunta o el preguntar de la problemática propia de la filosofía latinoamericana debe partir de la negatividad como punto central de su articulación teórico-práctica. Y puesto que “la problemática no admite un tratamiento inmediato, sino que es posible

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 167.

leerla como en negativo en la medida en que constituye la condición misma de posibilidad del surgimiento de determinados problemas”²¹⁵, el subsector de la filosofía de la liberación latinoamericana (historicista y problematizador) aboga por el necesario bien de interlocución con otras disciplinas – las humanidades y ciencias sociales principalmente –, para impregnar e “incursionar” mejor en la complejidad de esa realidad de negatividad en “nuestra América”. Hecho que debería llevar a una ruptura epistemológica, porque el conocimiento debe construirse a partir de la realidad del día a día en su permanente fluir, y no al revés, o sea, esa realidad no debe necesariamente encajar en las construcciones teóricas surgidas de la “generación espontánea”, sino que es el proceso cognitivo de la realidad que se quiere comprender y transformar, el que debe ensanchar sus horizontes para circunscribirla.

Volviendo entonces a la idea “nuestramericanista” del sector crítico del populismo, ésta es una propuesta historicista integradora de todos los habitantes de “nuestra América”, y problematizadora de la “cotidianidad-negatividad” en la que se vive, la cual deja sentados dos puntos clave para el filosofar de la liberación latinoamericana: 1) “nuestra América” como el lugar de enunciación; y 2) la historicidad del sujeto latinoamericano y caribeño, fundada en una cotidianidad que es una negatividad. En ambos puntos se puede atisbar ideas de “nosotricidad”, en el sentido de que se evoca la pertenencia a la región desde el proceso socio-histórico que la conformó, pero se enfatiza el hecho que ese proceso ha dejado al lado a algunos grupos de personas que sí pertenecen a “nuestra América”.

Las tres propuestas teóricas que hemos desarrollado hasta ahora son: *ubuntu*, el planteamiento “nosótrico” y el planteamiento “nuestramericano”. Las tres tienen en común un humanismo que se expresa en el “nosotros”. Si bien los tres planteamientos están ideológica, histórica y geográficamente separados, la amplia visión del “nosotros” que se maneja en su seno nos permite encontrar un terreno común y fértil para desarrollar nuestra reflexión

²¹⁵ Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana...*, p.462. (Cursivas mías).

críticamente con el fin de superar la realidad negativa del racismo que se sigue viviendo en “nuestra América”. En los tres estudios encontramos una crítica de la concepción actual de las identidades nacionales. Esto es, una propuesta incluyente o integradora de todas las personas que componen la comunidad o sociedad donde se vive, lo cual resulta, a nuestro juicio, un elemento muy valioso en la búsqueda de la superación del racismo.

La visión integradora y problematizadora que enfatiza la “cotidianidad-negatividad” de “nuestra América” implica la vivencia intersubjetiva de la diversidad cultural de los habitantes de la región, por una parte, y, por otra, la concepción de las identidades que constituyen dicha región, como identidades abiertas. Tal hecho debería llevar a entender a los Estados nacionales de “nuestra América” como “un proyecto en continuidad”. Esto es precisamente la dimensión “reomódica” de *ubuntu*, entendido éste como “*be-ing becoming*”, es decir el “estar siendo” o el “ser en devenir”. Los proyectos nacionales entonces deberían concebirse en un fin siempre abierto, esto es, en un fluir permanente.

¿Es posible un proyecto así? ¿Son puras fantasías aquello de vivir en la interdependencia vital con el Otro? Dos ejemplos nos van a decir que sí es posible vivir reconociéndose como constituido por el Otro. Pese a que se puede alegar que son vivencias tal vez desconectada con la vida diaria de la mayoría de nosotros, lo que nos interesa aquí es que hay humanos como nosotros que viven a diario de esa forma, lo cual da la esperanza de que pueda ser posible o parcialmente posible también para nosotros. Recordémosnos de aquella frase de Unamuno que reza que “nada humano me es ajeno”.

SEGUNDA PARTE

III. COSMOVISIONES HUMANISTAS DE UNA COMUNIDAD INCLUYENTE

3.1. Cosmovisión africano-bantú

En este capítulo trataremos de demostrar que el *ubuntu* y la filosofía maya coinciden en una ética humanista de vida, lo cual permite abrir analógicamente los “horizontes de comprensión”, hasta llegar a una ética ecológica. Se alcanza ese grado de comprensión postulando una interdependencia e interacción de las entidades que componen el cosmos. Estando a ese nivel de cognición, ambas cosmovisiones plantean entonces una “comunidad cósmica de vida”. De ahí se aprecian muchas implicaciones socio-políticas para nuestra propuesta de superación del racismo. La hermenéutica analógica será importante para ubicar las semejanzas y diferencias en la interpretación de las dos cosmologías, y así buscar puntos de diálogo en relación con lo humano y el racismo.

Ubuntu como “humanismo africano”, “filosofía” o “ética”

El auge de *ubuntu* es reciente, porque tiene que ver con el fin del apartheid y el advenimiento de una Sudáfrica post-apartheid, dos sucesos ocurridos en los años noventa del siglo pasado. Sin embargo, el término *ubuntu* (y su vivencia) es muy antiguo en las sociedades africanas del sur del Sahara. En Sudáfrica, donde *ubuntu* ha sido estudiado y utilizado en diferentes sectores de la vida como en la política, la academia, la religión, los medios masivos de comunicación, entre otros, la población en general sabe algo sobre ese concepto. Lo mismo ocurre en Zimbabue, dadas las circunstancias históricas,

políticas y sociales²¹⁶, sus habitantes parecen estar más familiarizados a ese término que sus congéneres de la misma región.

En las entrevistas formales o charlas informales que tuve con jóvenes negros, blancos o *coloureds*²¹⁷ durante mi estancia de investigación en Sudáfrica²¹⁸, cuando les preguntaba) si sabían algo sobre *ubuntu*, me decían que sí, y me explicaban que ése hacía referencia a “aquello de vivir juntos, de perdonar, de aceptar al otro...” Me llamó la atención que en las respuestas nadie hiciera alusión al sistema operativo de computadoras (Linux), como lo hace la mayoría de jóvenes mexicanos a quienes he hecho la misma pregunta. Lo cual lleva a pensar que en Sudáfrica parecería que la mayoría de la población – ya sea negra, blanca, india o “*coloured*” – ha sido muy politizada o ideologizada. por el reciente uso de *ubuntu* en la arena política, donde las diferentes “razas” y estratos sociales se han estado librando batallas para posicionarse en los nuevos escenarios socio-políticos de la post-apartheid²¹⁹; y por el acceso, de la mayoría de los sudafricanos, a la educación y a la información.

Entonces, el resurgimiento de *ubuntu* se relaciona con el advenimiento de la democracia en Sudáfrica – de 1993²²⁰ en adelante – que inauguró la era

²¹⁶ Ambos países son los únicos donde la población autóctona (los negroafricanos) tuvieron que recurrir específica y públicamente a los valores de Ubuntu, para luchar contra la dominación de la minoría blanca, liberarse de ella y plantear una identidad nacional incluyente. En el caso de Zimbabue fue durante los años setentas, previo a su independencia de los británicos; y en el caso sudafricano, fue el partido zulu “*Inkatha Freedom Party*” del Chief Mangusuto Buthelezi, el primero, a finales de los setentas, en apelar a *ubuntu* y sus valores, en la lucha anti-apartheid. Algunos autores consideran ese acto como una buena estrategia de ese partido, en aquel momento, para buscar la aceptación nacional de otros sudafricanos negros no pertenecientes a la etnia zulu. Esto le podía ayudar a bien posicionarse políticamente y competirle al omnipresente y poderoso partido ANC.

²¹⁷ El grupo de población sudafricana que, siguiendo una taxonomía racial en uso en “nuestra América”, podemos nombrar como mestizos o mulatos, ya que nacieron de las uniones entre blancos y negros; blancos e indios (de la India); y negros e indios.

²¹⁸ Del 09 de marzo al 03 de agosto de 2013. Véase en los anexos de este trabajo.

²¹⁹ Cabe subrayar que la caída del apartheid y los subsecuentes cambios democráticos, con la elección de Nelson Mandela como primer presidente negro de la historia de Sudáfrica, despertaron muchos intereses y mucha esperanza de paz y desarrollo, a nivel nacional e internacional.

²²⁰ Es importante ese año porque, tras la liberación de Nelson Mandela, el 11 de febrero de 1990, se elaboró (en 1993), la Constitución transitoria de Sudáfrica que puso fin al sistema político de segregación racial, inaugurando así el sistema democrático. En esa Constitución

post-apartheid. No obstante, su uso tanto en la vida diaria como en discursos orales y escritos no data de hoy. Aquí vamos a utilizar los discursos escritos sobre *ubuntu* para acercarnos a cómo se ha visto y comprendido *ubuntu* desde “fuera” (dimensión “*etic*”), y entendido y vivido desde “dentro” (dimensión “*emic*”) de los pueblos africanos, en general y sudafricanos, en particular.

Al investigar sobre el desarrollo histórico de los discursos escritos sobre *ubuntu*, Christian Gade descubrió que este concepto aparece por primera vez en un escrito de la primera mitad del siglo XIX (1846)²²¹. A partir de esa fecha y hasta 2011 dividió el lapso en cinco periodos, ubicando el/los significado/s que en cada período le han dado al vocablo “*ubuntu*”.

En el primer período, que va de 1846 a 1980, el significado dominante que los estudiosos africanistas – en su mayoría, blancos – le dan a *ubuntu* es de “cualidad humana”. En este concepto entran muchas cualidades y/o virtudes lo que ocasiona que algunos autores den diferentes descripciones de *ubuntu*, por ejemplo: naturaleza humana, humanidad, madurez, sentido de humanidad común, generosidad, liberalidad, grandeza de corazón, bondad, amabilidad, personalidad, capacidad de sacrificio social por los otros, etc. Lo que lleva a Gade a preguntarse “*Does this indicate that [...] Ubuntu [is] a rather complex, multi-faceted quality?*”²²² (¿Esto indica que *ubuntu* es una cualidad un poco compleja y multifacética?). Pero, esa cualidad compleja se resumiría en una “cualidad muy positiva” que otros autores apreciaron como “una excelente cualidad africana”²²³.

El segundo período – que podemos considerar “mini-periodo”, ya que se encuentra dentro del gran periodo que acabamos de ver – se ubica entre finales de los 60 y finales de los 70. En ese periodo, *ubuntu* será “definido como algo

apareció, en epílogo, el término *Ubuntu*. Véase:

<http://www.info.gov.za/documents/constitution/93cons.htm#SECTION251> (consultado 09/07/2013).

²²¹ Christian B.N. Gade, “The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu”, in *South African Journal of Philosophy*, Vol. 30, Núm.3, 2011, pp. 306. <http://www.ajol.info/index.php/sajpem/article/view/69578> (consultado 10/07/2013).

²²² *Ibid.*, p. 309.

²²³ *Ibid.*, p. 308.

relacionado o idéntico a una filosofía o una ética”²²⁴. De tal manera que autores como Jordan Kush Ngubane verán en *ubuntu* “el código que constituye una filosofía de la vida de los *Sutu-nguni*²²⁵, que acepta al otro ser humano como parte de uno mismo” y “una filosofía que la experiencia africana traduce en acción”; mientras para Newell Snow Booth, *ubuntu* será considerado como “la base ética de todos los bantú del sur de África, en tanto es el reconocimiento de una persona como persona”. Por su parte, Philip Mayer apreciará *ubuntu* como “la principal fuente de la filosofía africana, relacionada con la bondad, la dulzura, la humildad, el respeto y el amor”²²⁶.

Entre finales de los 70 y principios de los 90, se encuentra el tercer período que va muy ligado al anterior. En esos años, Gade ubica tres textos donde “*ubuntu* es identificado como ‘humanismo africano’” y añade: “los textos no explican qué es humanismo africano, entonces es posible que sus autores hayan entendido humanismo africano como algo diferente de cualidad humana”²²⁷. Más adelante, el autor muestra que a finales de los 70 y principios de los 80, pocos autores, tanto blancos como negros, empiezan a utilizar los términos “humanismo africano”, “filosofía” o “ética”, para referirse a *ubuntu*.

Los últimos años de los 90 y principios del 2000 son considerados por Gade como el cuarto momento, donde se encuentran algunas menciones de *ubuntu* como la cosmovisión africana. Nuestro autor cita como primer ejemplo al arzobispo emérito Desmond Tutu quien propone la “tercera vía” para salir del dilema de aplicar una justicia reparadora y restaurativa tanto a las víctimas como a los victimarios del apartheid. En esa propuesta – que se encuentra en

²²⁴ *Ibid.*, p.315. (Traducción mía).

²²⁵ Es un gran grupo étnico compuesto por muchas etnias bantú (zulu, xhosa, ndebele, sutu...) que viven en diferentes países del África austral, como Zimbabue, Sudáfrica, Lesoto, entre otros. Es importante destacar que Ngubane deja claro que prefiere utilizar ese término que el término “bantú” porque este último “*has a political connotations that Africans resent*” (tiene connotaciones políticas que ofenden a africanos). Hay que tener en cuenta que Ngubane está diciendo esto en 1963, en pleno apartheid. En ese periodo, todos los negros eran despectivamente considerados como “bantú”, de tal manera que, muchas veces, en el registro oficial, se les ponían ese apelativo como signo distintivo entre negros y no-negros. El ejemplo más paradigmático es del leader de la “*Black Consciousness*” (Conciencia Negra), Steve Biko, que era oficialmente llamado “Bantu Steve Biko”.

²²⁶ *Ibid.* p. 309. (Traducción mía).

²²⁷ *Ibid.*, p.308.

su libro “*No Future without Forgiveness*”²²⁸ (No hay futuro sin perdón), muestra que la tercera vía se encuentra entre la “justicia vengativa” que simbólicamente nombra “Nuremberg”, y la “amnesia” (pérdida o debilidad de la memoria), que considera como “amnistía condicionada”. El Premio Nobel de la Paz justifica su propuesta alegando que es un rasgo central de la cosmovisión africana que en lenguas del grupo *nguni*, se conoce como *Ubuntu*; y en lenguas *soto* (o *sutu*), se conoce como *botho*²²⁹. Otros dos ejemplos de autores que conciben al Ubuntu como una cosmovisión africana que Gade analiza son los escritos publicados en el 2002 de Charmaine McEachern y de Amy Ansell en el 2007²³⁰. El primero observa que el nuevo modelo y la nueva base moral tanto para individuos como para instituciones sudafricanas se encuentran en la restauración de la humanidad, de la dignidad humana, misma que fue “predicada” por la “*Truth and Reconciliation Commission*” (Comisión de la Verdad y Reconciliación). Esa restauración evoca, según McEachern, la filosofía africana humanista o la cosmovisión de *ubuntu*. Por su parte, Ansell, hablando de una vía de salida de las prácticas racistas, formula la hipótesis según la cual si todo el mundo hiciera caso y viviera, el resto de su vida, con la cosmovisión de *ubuntu* [...], Sudáfrica y el mundo entero serían liberados de todas formas de racismo.

El último periodo – que se traslapa un poco con el cuarto – es en el que *ubuntu* está directamente conectado con el proverbio zulu “*Umntu ngumuntu ngabantu*” (la persona es persona a través de otras personas). Este periodo, según Gade, se inaugura en 1993 y va hasta nuestros días. Para el autor:

Ubuntu era identificado por primera vez como algo relacionado al proverbio ‘*umuntu ngumuntu ngabantu*’ durante el periodo que va del 1993 al 1995. Desde 1995, ese proverbio ha sido desarrollado como una referencia muy importante para describir qué es *Ubuntu*. En efecto, la mayoría de los textos sobre *Ubuntu* publicados en los años 2000, citan ya sea ese proverbio o se refiere a la idea del mismo que los seres humanos están interconectados²³¹.

²²⁸ Véase: Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999.

²²⁹ Citado en Gade, *Ibid.*, p.317. (Traducción mía).

²³⁰ Citados en Gade, *ibid.*, p.318. (Traducción mía).

²³¹ *Idem.*

Todo lo arriba mencionado muestra un interesante recorrido de discursos escritos sobre *ubuntu*. Llama la atención que haya pasado casi un siglo y medio (1846-1980) para que se diera un importante “salto conceptual” respecto de *ubuntu*. Si bien se podría argüir que en todos los cambios operados se podría encontrar algo de cualidad humana en el significado del concepto *ubuntu*, no cabe duda que ésa queda corta cuando se amplía el horizonte de *ubuntu* a una filosofía o ética africana, a un humanismo africano y una cosmovisión africana bantú.

Ubuntu como cosmovisión africana sería, retomando a Mogobe Ramose, la base de todo el edificio de la filosofía africana, o sería la filosofía africana bantú por antonomasia. En él se encuentra todo lo que se puede conocer, lo que se puede juzgar y lo que se puede esperar del mundo africano bantú. Desde el *ubuntu* los bantú interpretan su mundo y se abren al mundo de los otros. En esa interpretación, es fundamental una visión de armonía o equilibrio entre todos los entes o los seres que, por la interacción de sus fuerzas vitales respectivas, constituyen el universo; y esto no sólo para promover y cuidar la paz social, sino sobre todo para cuidar la vida.

La armonía del -ntu en la concepción bantú del ser

El universo africano bantú está regido por fuerzas que son el principio de toda la realidad. Tanto la vida y la muerte de seres animados como la existencia, desaparición o transformación de aquellos inanimados se comprenden desde la acción de esas fuerzas. También el devenir histórico-social y la emergencia, la desaparición o transformación de culturas y civilizaciones humanas se atribuyen a la influencia de esas fuerzas.

Para enmarcar la importancia de la presencia de esas fuerzas en la cosmovisión bantú, encontramos un elemento con un gran valor conceptual que ayuda a comprender el papel de esas fuerzas en la explicación de todo lo

real²³². Ese elemento es el sufijo *-ntu*. Este sufijo se encuentra en casi todas las lenguas bantú²³³, muchas veces con algunas variaciones en pronunciación y/o escritura. Tenemos, por ejemplo, “*-ntu*”, en xhosa (Sudáfrica); “*-to*”, en lingala (República Democrática del Congo²³⁴ [Ex – Zaire] y República del Congo); “*-tu*”, en swahili (Tanzania, Kenia, R.D.C....); “*-ndu*”, en fuliru (R.D.C), etc.

El concepto *ntu* es muy importante en la comprensión del mundo africano en general y de los bantú en particular. Pues es

la fuerza universal en sí, pero que jamás aparece separada de sus formas fenoménicas *Muntu, Kintu, Hantu y Kuntu* [sic]. *Ntu* es el ser mismo, es la fuerza universal cósmica que sólo el moderno pensamiento racionalizador es capaz de abstraer de sus formas de aparición. *Ntu* es aquella fuerza en que coinciden el ser y el ente. [...] *Ntu* es aquel punto original de la creación²³⁵.

Esta visión ontológica muestra que todas las manifestaciones del *ntu* tienen fuerza o “están con la fuerza”²³⁶, y la tienen por una intrínseca relación que se establece con esa fuerza universal. Se puede observar lo anterior en las tradiciones africanas, donde se les atribuye la fuerza no sólo a los objetos sino también a los seres vivos e incluso a otras entidades como el tiempo y el espacio. En ese sentido, en la R.D.C. (etnias bembe y lega, entre otras), se piensa que un objeto puede afectar positiva o negativamente a un individuo o a una comunidad. Además, ciertos objetos pueden tener más fuerzas que otros. A menudo es debido a que pertenecen o pertenecieron a una persona que, por su jerarquía o posición, tiene o tenía muchas fuerzas. Es el caso, , de algunos

²³² En toda la historia de la filosofía ha habido una polémica muy importante respecto de la pregunta: ¿qué es lo real? O ¿qué es la realidad? La definición que doy arriba es, un tanto, una síntesis mía de la comprensión de algunas definiciones o explicaciones que se han dado a esa pregunta crucial para la filosofía (véase: José Ferrater Mora, Diccionario de filosofía Q-Z, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 3014-3018). Y aquí trato de circunscribir la respuesta desde la perspectiva que me interesa: la concepción bantú del ser.

²³³ Lenguas habladas en África, en la mayor parte del sur de Sáhara, partiendo del sur de Camerún, pasando por Kenia y Tanzania, hasta Sudáfrica.

²³⁴ En adelante R.D.C.

²³⁵ Jahn Janheinz, *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963, p.138. Subrayado mío.

²³⁶ Es llamativo constatar que en algunas lenguas africanas bantú, “tener” se traduce siempre como “ser o estar con”. Es el caso del swahili en el que el verbo ser o estar se traduce por “kuwa”, y tener, “kuwa na”. Aquí la partícula “na” es una preposición que significa “con”. En lingala encontramos la misma estructura sintáctica: “kozala”=ser, estar; “kozala na”=tener.

objetos (ropa, collar...) de un anciano o una anciana que uno puede guardar cuidadosamente o ponérselos con la intención de sentirse más protegido o los amuletos, que son objetos a los que se les atribuyen fuerzas especiales positivas. En el caso contrario, algunos objetos pueden ser usados para echarle mala suerte a alguien o hacerle algún daño.

Lo anterior demuestra la indisolubilidad de la fuerza y la materia en la cosmovisión bantú. La importancia de esta postura reside en que permite vislumbrar la armonía que se encuentra en la “fuerza universal, primigenia” que es el *ntu*. Vista desde este ángulo, podemos aseverar, siguiendo la metafísica aristotélica, que esa fuerza es a la vez δύναμις (*dínamis*=fuerza) y ἐνέργεια (*enérgeia*=energía); esto es, tiene la capacidad y el poder de ser a la vez causa y efecto tanto del movimiento como del reposo de un cuerpo, entendido este último en *lato sensu*. A través del movimiento y el reposo se entiende todo lo que es, de tal modo que podemos concebir δύναμις y ἐνέργεια como dos factores íntimamente unidos, que permiten la manifestación de todo lo que es en cuanto es real²³⁷. La fuerza sería la energía manifestada o exteriorizada; y la energía sería el principio activo y eficaz, generador de fuerzas.

Ntu como “fuerza universal”, siendo no estática y nunca separada de la materia, conjuntaría armónicamente la δύναμις y la ἐνέργεια. De este modo, coincidimos con Desmond Tutu cuando puntualiza que *-ntu* es el ser metadinámico²³⁸, Pues siendo la exteriorización de la energía que se erige como agente del cambio, es decir del movimiento y del reposo, *-ntu* va más allá del puro movimiento y del puro reposo porque es el principio de todo lo que existe. En otras palabras, *-ntu* trasciende abstractamente a sus manifestaciones porque las fundamenta concretamente. Lo anterior está íntimamente ligado con los objetos a los que se les atribuye fuerza. Un objeto, por ejemplo una mesa,

²³⁷ Cfr. Eloy Monzó, Millet, *Física y Espíritu. Energía y Fuerza* (Artículo publicado en: http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=132&Itemid=41 [consultada el 23/04/12]).

²³⁸ Michael, Battle, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Cleveland/Ohio, The Pilgrim Press, 2009, p.39.

está a la vez en reposo y en movimiento. Se considera en reposo por ser algo inanimado, algo estable en el sentido de que no se mueve; en cambio, se estima en movimiento por la fuerza que tiene, misma que afecta o es afectada por otros seres. a mesa afecta la disposición de la casa, la conversación de quienes se sientan a su alrededor y es afectada por la usura, por algún líquido que se tira sobre ella, etc. Desde sus dos estados (reposo y movimiento), esa mesa, como *kintu* (cosa), nos remite al *-ntu*, del que participa.

Ahora bien, las formas fenoménicas del *-ntu*, retomando a Jahn Janheinz, son *muntu* (persona), *kintu* (cosa), *hantu* (lugar y tiempo) y *kuntu* (modo o manera). Esos momentos fenoménicos del *-ntu* nos posibilitan pensar que hay siempre una relación intrínseca entre el *-ntu* y ellos. Y esa relación radica en la participación de esos fenómenos de la fuerza universal que es el *-ntu*. Justamente por eso tiene cabida hablar del *muntu* como ser relacional²³⁹. *Muntu* no puede ser lo que es si no se relaciona simultáneamente con esa fuerza universal y sus otras formas fenoménicas.

Estando con las fuerzas, el *muntu* es entonces el ser humano; ser “ser humano”, desde la concepción bantú, va más allá de cómo se entendería serlo en la visión occidental. *Muntu*, para los bantú, “abarca a los vivos y a los muertos, a los progenitores y a los antepasados divinizados, o sea a los dioses [sic.]. La unidad que expresa el concepto genérico de *muntu* constituye una de las características de la cultura africana”²⁴⁰. Placide Tempels, en su “*Philosophie bantoue*”, observa, en esa misma idea, que los bantú suelen considerar analógicamente a Dios como el “gran *muntu*”²⁴¹.

²³⁹ Cfr. Matungulu Otene, *Heurts et lueurs d'une communion*, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1991, p.76.

²⁴⁰ Janheinz, *Ibid.*, p. 17. Cabe señalar que “*muntu*” se refiere a los dos géneros (femenino y masculino), el neutro, inclusive. Asimismo, su plural “bantú” se refiere a esos géneros. Por tanto, es incorrecto usar los artículos, sobre todo que en lenguas bantú éstos no existen. El uso de artículos, en este caso, puede perturbar la comprensión. Pero, dado que estamos escribiendo en español, donde el uso de artículos es imprescindible, a veces le pondremos a estos conceptos los artículos masculinos; masculinos por motivo puramente eufónico.

²⁴¹ Placide, Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1945, p.38. Cabe aclarar aquí que en lenguas bantú, las palabras para designar a Dios no tienen la raíz *-ntu*.

Algunos filósofos y estudiosos africanos (L.S. Senghor, A. Mazrui, M. Ramose, D. Tutu, entre otros) insisten en la apertura de esa relacionalidad constitutiva del *mntu* a otros seres que componen el cosmos. Esa apertura, como lo veremos más adelante, apuntaría a la búsqueda del bien de la persona y de toda la comunidad, lo cual redundaría en la consecución y perpetuación de la vida.

Lo hasta aquí desarrollado, nos muestra entonces que *mntu* es siempre una “emanación de” o “una relación con”. Esto es fundamental para la ética africana bantú, cuyos postulados se encuentran en los cuatro aforismos de Ramose, retomados por Onyebuchi Eze (véase: punto 2.1).

La centralidad de la fuerza vital en la ética africana bantú

La interacción de fuerzas, en la cosmovisión bantú, concurre a un fin principal que es el de fortalecer la vida. De modo tal que el punto neurálgico de la articulación de la existencia del *mntu* es la fuerza vital. El *mntu* se relaciona siempre con todas las demás fuerzas para fortalecer su vida. Es de esta forma que se puede entender cualquier diligencia emprendida por un *mntu* ante un brujo, un hechicero o un *nganga* (curandero). "Cuando el *mntu* va con el hechicero o con el brujo, es a menudo para acrecentar su ‘estar con las fuerzas’ o para pedirle al brujo disminuir el ‘estar con las fuerzas’ de su enemigo²⁴².

La influencia de esas fuerzas en la vida del *mntu* nos muestra una relación entre las mismas que va de lo óptico a lo ontológico. Es óptica en cuanto a la pluralidad de las acciones y los significados de las mismas. En

Esto implica una distinción metafísica y cosmogónica muy importante que los bantú establecen entre Dios y los demás seres. Desde esta apreciación, podemos acertar que si bien *mntu* es el “punto original” de la creación, Dios sería, metafísicamente hablando, el punto originario del *mntu*. Y siendo *mntu* “una noción de eminencia o de excelencia en el ser” (Tempels, *Ídem.*), entonces se sigue que “*Vidyé i mntu mukatampe*” (“Dios es un gran o el gran *mntu*”) significa cualitativamente que “Dios es La persona grande, es decir La grande, poderosa fuerza viva” (*idem.*)

²⁴² Otene, *Idem.*

efecto, el *muntu* no se relaciona con esas fuerzas de la misma manera y en todos los tiempos y lugares. Las fuerzas afectan al *muntu* de forma diferenciada, dependiendo de su posición en la jerarquía de la comunidad (si se trata de un anciano, un adulto, un niño, etc.). Esa relación entre las fuerzas se entiende también como ontológica, en el sentido de que ese universo de interacción de fuerzas que influyen diferenciadamente en la vida del *muntu*, constituye la realidad de este último, configura su visión del mundo y, por ende, su forma de ser en ese mundo. La realidad del *muntu* está, entonces, conformada de entes que tienen fuerzas o que “están con las fuerzas” y que interactúan o se dejan interactuar para aumentar o disminuir dichas fuerzas. De tal manera que “nada se mueve en ese universo de fuerzas sin influir a otras fuerzas por su movimiento. El mundo de las fuerzas se sostiene como una telaraña de la que no se puede hacer vibrar un solo hilo sin sacudir todas las mallas»²⁴³.

Esta interrelacionalidad de fuerzas, en la que todos los entes se encuentran y se influyen mutuamente, consiste principalmente en fortalecer la vida, lo cual conduce ineludiblemente a pensar la ética bantú, parafraseando a Birch y Cobb²⁴⁴, como una “ética de la vida”. Pues partiendo de los postulados arriba enunciados, se observa que la vida, en este caso, humana, está siempre de por medio. Y es una vida que se da y se conserva “en relación a”; es una vida en interdependencia, pues cuando decimos que “la persona es persona a través de otras personas”, o “ninguna persona es inútil”, etc., estamos hablando de la vida de una persona que debe ser respetada y preservada. Cada vida humana tiene su sentido de ser; un sentido primordial es que una vida humana hace al otro humano lo que es. Esto se ilustra en la máxima “yo soy porque tú eres”, que se complementaría con “y porque tú eres, nosotros somos, por tanto yo soy”.

²⁴³ Tempels, *Ibid.*, p. 41. Traducción mía.

²⁴⁴ Citado en Martin H. Prozesky, “*Well-fed Animals and Starving Babies. Environmental and Developmental Challenges from Process and African Perspectives*”, en Munyaradzi Felix Murove (ed.), *African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg, University of Natal, 2009, p.303.

Como “ética de la vida”, la ética africana bantú se realiza entonces desde aquellos supuestos ramosianos²⁴⁵ donde la relacionalidad de la vida es central. Es lo que acierta también Bénézet Bujo, cuando demuestra que en la cosmovisión bantú “toda vida es relacional”²⁴⁶. Los vivos de hoy la recibieron de los antepasados, éstos de sus antecesores y así sucesivamente. Pero, puesto que cualquier vida humana depende de otras entidades no-humanas (aire, agua, espacio...), se sigue que los humanos recibieron y siguen recibiendo la vida de otros seres no-humanos. Hay una relación vital entre los humanos y otras entidades del cosmos. Munyaradzi Felix Murove lo expresa en otros términos, diciendo que la “ética tradicional africana reconoce el vínculo existencial entre las personas y el medioambiente, la deuda que cada generación debe a sus ancestros y su consecuente responsabilidad para con la posteridad”²⁴⁷. En esta línea, se entiende entonces la vida como un don que emana de los antepasados, mismos que la recibieron de una cadena de seres humanos y no-humanos que va hasta Dios, “La grande y poderosa fuerza vi[tal]”.

Si esa vida emana de los antepasados, entonces está en relación con ellos y, dado que es un don, se tiene la obligación moral de transmitirla también a la futura generación. Cabe destacar que en el mundo africano bantú, cuando alguien recibe un don, un regalo, no basta sólo con agradecer, sino hay que “dar respuesta” a ese regalo, pues ése se queda (o se interpreta) como deuda. La persona o familia que recibe ese regalo suele agradecer dando otro presente. No importa que sea grande o pequeño, lo que más importa es agradecer dando algo. Y si uno no tiene nada en ese momento, hará todo lo posible para que un día le pueda “bien agradecer” a la persona que le ofreció un regalo.

No agradecer por el don equivale a no ser *mntu* o serlo menos, esto es, ser una mala persona. En cambio, agradecer significa ser *mntu* o serlo más;

²⁴⁵ De Mogobe Ramose.

²⁴⁶ Bénézet, Bujo, « *Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective* », in Munyaradzi F.M., *Ibid.*, p.290.

²⁴⁷ Munyaradzi, F. M., “*An African Environmental Ethic Based on the Concepts of Ukama and Ubuntu*”, in Munyaradzi, F.M., *Ibid.*, p. 315.

es decir, ser una buena persona. Cabe mencionar que ese aspecto moral ligado al *muntu* se encuentra en toda África subsahariana. En muchas partes del área del habla swahili, por ejemplo, es común escuchar a las personas decir: “*mama yule ni mtu!*” (¡esa señora es una persona!) o, incluso, “*mzungu yule ni mtu!*” (¡ese hombre o mujer blanco es una persona!), lo que quiere decir que son buenas personas o personas de buen corazón. En cambio, si alguien es cruel o avaro la gente dirá de él: “*bwana yule si mtu hata!*” (¡aquel señor no es persona, para nada!), lo que equivale decir que es una mala persona, una persona a evitar.

Regresando al punto de agradecimiento, el hecho de agradecer tiene entonces un sentido más profundo de reconocer el don y de responder a él. Responder a algo o a alguien es ser *respons-able* para con él o ella, esto es, tener habilidad, prontitud en responder o ser capaz para ello, y dado que el acto de agradecer, en su sentido de reconocer y responder, hace de uno más *muntu*, se infiere que ese acto incrementa la fuerza vital del *muntu* o, en otras palabras, lo *fortalece*, lo *solidifica*²⁴⁸.

La persona que da, que comparte es generosa, la que no lo hace, es mezquina. Acallando el sentido más común de la generosidad como “liberalidad”, “largueza”, etc., etimológicamente hablando “generosidad” en su acepción más antigua (hasta el s.XVIII), significaba “nobleza heredada de los mayores”, de ahí ser generoso era sinónimo de ser noble y valiente. Además, por provenir del latín “*generosus*” (linajudo, noble) que tiene su raíz en “*genus*” (linaje, especie, género) mismo que se deriva del verbo “*gingĕre*” (engendrar)²⁴⁹, se sigue que ser generoso significaba ser de buena “raza”, de buen linaje, esto es, de buena familia, de buena procreación; por decirlo de otra forma, una persona generosa era una persona genuina.

La palabra “mezquino” (del árabe “*miskīn*”), en cambio, significa – tanto en su sentido original como en su sentido más común – “pobre”, “indigente”,

²⁴⁸ Hay una implicación profunda entre ambos verbos: por un lado, fortificar algo sería hacerlo sólido, por el otro, lo sólido se hace fuerte.

²⁴⁹ Véase: Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico...*p.296; Pedro Felipe Monlau, *Diccionario etimológico...* p.286.

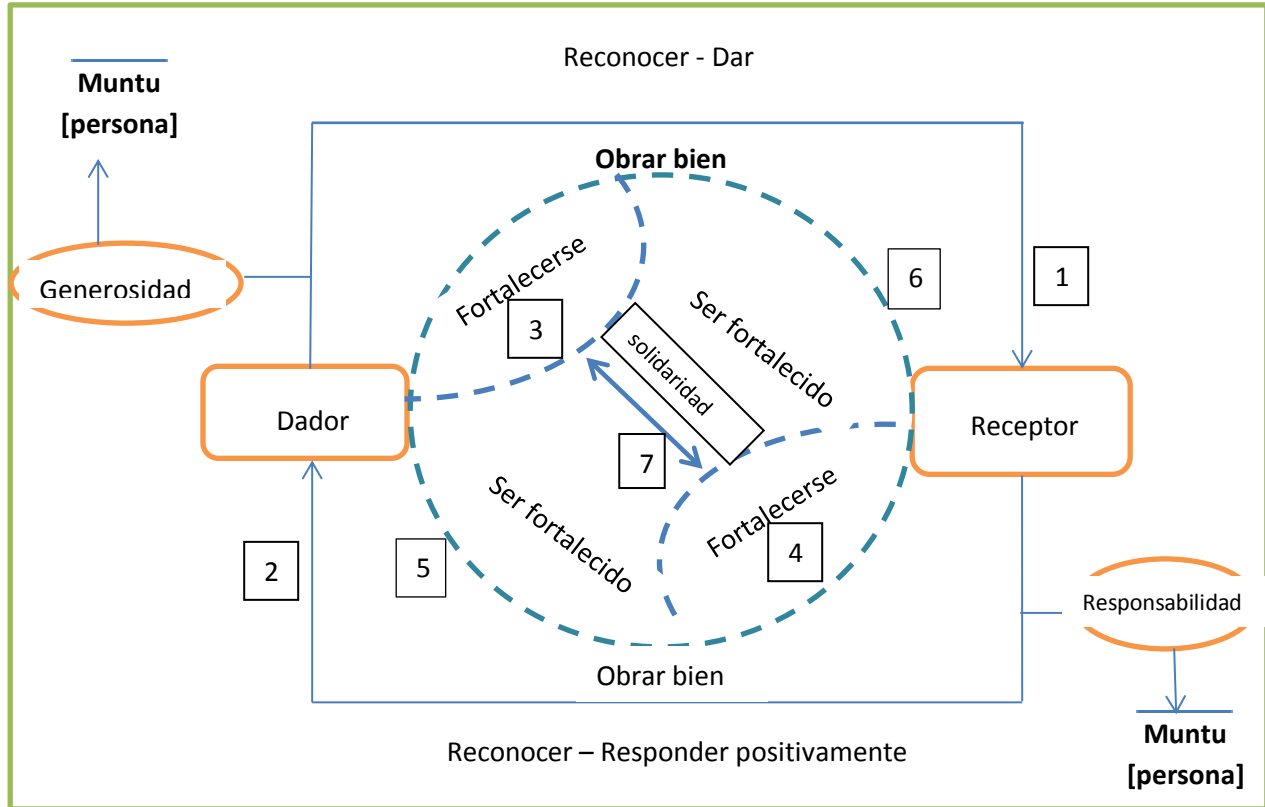
“necesitado”, “falto de nobleza de espíritu”, “infeliz”, “pequeño”, “diminuto”²⁵⁰, entre otros. Desde estas ideas, sería fácil deducir que la persona mezquina sería una persona no realizada, una “*personne ratée*”, esto es, alguien fracasado, malogrado. En el mundo africano bantú, una persona así no sería una persona, porque habría perdido su “*ubuntu*”, su humanidad.

Entonces, la persona que da, que com-parte²⁵¹ es *gen*-erosa y, le añadiríamos, generadora. Puesto que hacer el bien genera en él o ella un acrecimiento de fuerza vital²⁵² y genera, en la otra persona, un reconocimiento de *ubuntu* del dador (ese dador es *untu*) y, al mismo tiempo, una *responsabilidad* para con ese dador. El acto de reconocer y responder es entonces un bien. Actuar así es de alguna forma aumentar también su fuerza vital. De ahí se sigue que la generosidad es, por transitividad, una solidaridad. Pues cuando uno comparte, cuando uno es generoso, hace el bien, por ende, acrecienta su fuerza vital; y la persona receptora de lo compartido obra también bien cuando reconoce y responde, y obrando bien, aumenta también su fuerza vital, se hace fuerte. Desde un acto de generosidad entonces, ambas partes se *solidifican*, se *fortifican*; en otros términos, se hacen sólidos, fuertes. Esto es la solidaridad. Lo anterior puede ser esquematizado de la siguiente manera:

²⁵⁰ Joan Corominas, *Ibid.*, p.395; *Diccionario de la Real Academia Española*, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=mesquino> (consultada el 20/11/2013).

²⁵¹ Partir, dividir algo con el otro.

²⁵² En la ética bantú, hacer el bien acrecienta la fuerza vital; obrar mal, en cambio, disminuye la misma. Véase: Tempels, *Ibid.*, pp.77-91.



- 1) La persona que da (el dador) reconoce al otro (el receptor) como persona (*muntu*), y le ofrece algo, por tanto es generosa (obra bien). Ambas personas son “bantú” (personas).
- 2) El receptor reconoce el bien recibido del dador y responde positivamente; es responsable.
- 3) El dador cuando reconoce y da, se fortalece.
- 4) El receptor cuando reconoce el bien recibido y responde, se fortalece también.
- 5) El dador es fortalecido cuando recibe el bien (la respuesta positiva) del receptor.
- 6) El receptor es fortalecido cuando recibe el bien del dador.
- 7) Cuando ambos se fortalecen así mismos y son a la vez fortalecidos, se hacen sólidos, por tanto se genera una solidaridad.

Regresando a la idea de que cada generación debe reconocer una deuda para con sus antepasados y debe responder a ella, siendo responsable para con la posteridad, la solidaridad se establece como una cualidad esencial en el mundo africano bantú, ya que concurre siempre para fortalecer, solidificar; esto es, se despliega para conservar y acrecentar la fuerza que da vida, misma que, como

ya hemos mencionado, es considerada como piedra angular del edificio ético bantú.

Se puede observar o entender esa solidaridad generacional en distintos ámbitos de la vida social en África. Para tomar un ejemplo, el caso de la tendencia en muchas familias africanas a tener muchos hijos es muy ilustrativo. Si bien hay opiniones divergentes sobre este tema (por un lado, algunos advirtiendo severamente el que la pobreza y la poca educación incitan la alta tasa de natalidad, y, por otro lado, otros llamando la atención en la urgencia de enfocarse en el muy desigual reparto de recursos del mundo, y no en la alta tasa de natalidad como problema²⁵³), no cabe duda que el simple hecho de tener hijos es un aspecto fundamental para muchos africanos. Su razón principal se encuentra en la voluntad de una permanencia en la vida. Desde el nacimiento, el africano se encuentra inmerso en un mundo de vida, donde todo concurre para la vida. En este sentido, todo nace o aparece para dar vida y muere, desaparece o se transforma para también seguir dando vida. Desde esta óptica, coincidimos con el filósofo keniano, Ali Mazrui, cuando acierta que

los africanos tienen muchos hijos por varias razones: los niños son vistos como una seguridad en la vejez, cuando los padres necesiten ser cuidados; son considerados también como un pasaporte para la inmortalidad después de la muerte; tradicionalmente, los africanos creen que no están muertos si su sangre sigue fluyendo en las venas de los [seres humanos] vivos²⁵⁴.

Esto es nacer para la vida y morir en y para la vida, es la perpetuación de la vida, la permanencia de y en la vida. Se nace para después engendrar también; y se muere, como lo veremos más adelante, para seguir apoyando a los vivos (familiares) en el fortalecimiento de su vida. Además, los muertos siguen vivos por su sangre, principio o símbolo de la vida, que sigue circulando en sus descendientes o familiares.

²⁵³ Véase: Gerardo, González, Calvo, *África. La tercera colonización*, Ed. Mundo negro, Madrid, 2008, pp.81-82.

²⁵⁴ Ali, Mazrui, "Africa's Wisdom has Two Parents and one Guardian": *Africanism, Islam and the West*, in Mulyaradzi, F. M., Op. Cit., p. 44.

Cuando uno nace, entonces, viene a fortalecer la vida de las personas que, como se suele decir, “vieron el sol antes de uno”, o sea, las personas que le precedieron en la vida; por lo que toda la familia hace fiesta para celebrar esa nueva vida; y cuando uno muere, queda vivo en sus descendientes. Parafraseando a Alexis Kagame, el contrapeso de la muerte sería entonces engendrar²⁵⁵.

De hecho, en muchas culturas bantú cuando un abuelo o abuela muere, y en ese momento nace un niño o niña, es común que le den al recién nacido el nombre de la persona fallecida, para significar que esa persona no se fue, sigue presente en la familia, en el clan. Un genitor o genitora que muere sigue presente en su familia y/o comunidad de otras formas; por su sangre que sigue circulando en las venas de sus descendientes; por su nombre dado a uno o varios miembros de la familia; y por pertenecer ya a la comunidad de “*bázimu*” (personas con inteligencia, pero sin vida; o sea, personas muertas) que, junto con “*bázima*” (personas con inteligencia y vida), conforman a los bantú. La “comunidad” de “*bázimu*” es la comunidad de los ancestros; la persona muerta se va a unir a esa comunidad cuyo fin es seguir fortaleciendo a toda la gran comunidad de bantú (personas vivas y muertas)²⁵⁶.

²⁵⁵ Kagame dice que el hombre ha sido puesto ahí como existente-vivo para perpetuarse por la procreación. Véase: Alexis Kagame, *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956, p.372. Cursiva del autor.

²⁵⁶ En este punto, difiere mucho la teología africana de la cristiana. En las tradiciones africanas, uno no muere para ir al cielo a gozar de la vida eterna contemplando el rostro de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en compañía de sus ángeles, sino para unirse a la comunidad de los ancestros, en vista de seguir siendo *mntu* para con los bantú vivos, esto es, seguir fortaleciéndolos, solidificándolos, o sea, seguir siendo solidario para con los vivos. Éstos a su vez reconocen esa solidaridad y responden a los ancestros de diferentes modos (honrarlos, ofrendarles algo importante, ponerles nombres de los antepasados a sus hijos, acudir a ellos en algunas circunstancias de la vida, para pedir protección ante calamidades, salud, etc.) Cabe destacar en ese sentido que se rinde el culto a los ancestros con los que se comparte la sangre. Pero, después de muchas generaciones, puede que un ancestro deje de ser honrado o reconocido, porque ya nadie lleva su nombre o simplemente ya nadie se acuerda de él o ella. Sin embargo, ese ancestro sigue en la “comunidad” de los “*bazimu*” (muertos) en el anonimato. Para un acercamiento a esta concepción bantú de la muerte, véase: Alexis, Kagame, *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956, pp.363-379.

En esa comunidad de bantú, los ancestros tienen un lugar privilegiado²⁵⁷ y, por tanto, están en una escala más arriba que los vivos. Empero, en ese orden jerárquico de las comunidades están debajo de Dios, ya que Dios es considerado como la condición de posibilidad del *-ntu*, mismo que es el punto unificador del desenvolvimiento de todo lo real (*muntu*, *kintu*, *kuntu* y *hantu*).

Retomando a Kagame, “Dios no puede ser *-ntu*”. De ahí se sigue que la analogía (de semejanza) que se puede establecer – en la filosofía bantú-ruandesa – entre los seres y Dios, se debe sólo fundar en el existir tanto de Dios²⁵⁸ como de los seres. No se puede pensar una analogía entre Dios y los seres basada en la “esencia”, porque mientras que los seres son concebidos como “esencias” [del *-ntu*] y, por tanto, como “existentes-temporales” (aquello que tiene comienzo y que está en el tiempo), la naturaleza de Dios, arguye nuestro autor, es un “Existente-Eterno”²⁵⁹. Sin embargo, cabría aclarar que no se puede hablar de Dios fuera del mundo, como tampoco se puede hablar de la existencia sin esencia. Si bien Dios sólo comparte analógicamente la existencia con los seres y no la esencia – siendo su esencia una esencia pura –, “necesita” de una conciencia humana que hable de él²⁶⁰, es decir, necesita de una esencia

²⁵⁷ No todos los que murieron son considerados como ancestros o “ancestros privilegiados”. Se considera así a aquellas personas muertas que, en su vida, eran bantú, es decir vivían y practicaban *Ubuntu*. En otros términos, los ancestros son personas muertas que eran buenas, solidarias, generosas, etc., y que siguen procurando el bien para sus descendientes vivos. En ese sentido, se resuelve el problema de las personas muertas sin haber engendrado. Si una persona no tuvo hijos biológicos, pero era una buena persona, siempre la familia o la comunidad tiene mecanismos para integrarla, considerándola incluso como un genitor por el bien que hace a la familia. Por ejemplo, una mujer que no tuvo hijos, puede ser considerada madre por el rol materno (educar o cuidar a los sobrinos, preparar los alimentos...) que juega en la familia. En ese orden de ideas, una persona peor, en el mundo bantú, es aquella que, además de ser mala persona, no engendró.

²⁵⁸ Cabe recordar que los planteamientos filosóficos de Kagame están fuertemente influidos por la metafísica aristotélica y por el tomismo, esto es, una filosofía del Ser, inspirada en la fe cristiana. Dios es el Ser en cuanto ser, se identifica con su actualidad, su acto puro, es el mismo Ser subsistente, por el que se manifiesta su infinitud de perfección. Jesucristo, como el Ser de Dios, es decir su Logos, su Verbo, es la manifestación de ese Dios. Kagame marca una diferencia con el tomismo mostrando que *-ntu* es el ser, en cuanto es el fundamento de lo real, pero no es Jesucristo y mucho menos Dios, aunque está en Él; Dios, siendo *Iyambere* (Él de antes, El primero) e *Iyakare* (El antiguo, El punto de partida), es el principio de todo. Pero, sin *-ntu*, Dios no se devela, de ahí que *-ntu* remita siempre a Él.

²⁵⁹ Véase: Kagame, *Ibid.*, p. 367.

²⁶⁰ Hegel habla analógicamente del Espíritu Absoluto que se va desenvolviendo o realizando en la historia, a través de la conciencia, de ahí el objetivo de su nueva fenomenología será “la

no divina que dé cuenta de la esencia y la existencia divinas. Independientemente del misterio de la Encarnación (Dios que se hace humano), Dios se hace conocer fenomenológicamente desde una dimensión onto-teológica, esto es, se da a conocer en el develamiento del Ser, en la conciencia del ser históricamente situado²⁶¹, sólo en el cual es posible pensar la trascendencia y llegar a concebir la esencia y la existencia de Dios, es decir su naturaleza.

Dios, siendo el principio de todo lo que es y lo que existe, está entonces arriba de todo, inclusive de los ancestros. Después de estos últimos, vienen los mayores vivos o los ancianos (abuelos, bisabuelas y tatarabuelos); después de ellos, vienen los padres; luego los hermanos y hermanas mayores hasta el hermano o hermana menor de la familia; después vienen los otros seres animados (animales, insectos...) e inanimados (piedras, metales...) Y así se cierra el orden jerárquico en la comunidad de bantú. Antes de pasar al punto de la jerarquía en el orden cósmico, es importante señalar una paradoja llamativa respecto de la jerarquía entre los vivos y los muertos.

Como hemos visto hasta aquí, los bantú muertos, es decir los ancestros, tienen un lugar privilegiado, están arriba de los vivos; éstos acuden a ellos para acrecentar su fuerza vital. Sin embargo, y paradójicamente, los ancestros dependen de los vivos, sin los cuales, la razón de su existir se difumina. Por un lado, su “último fin” es “*l'exister-de-vivant de leurs descendants*”²⁶² (el existir-vivo o la existencia de sus descendientes); por el otro, tienen necesidades (ser honrados, nombrados, reconocidos...) que sólo los vivos pueden atender.

Además, dado que en la cosmovisión bantú, en general, la meta principal de vivir y morir es la conservación y el fortalecimiento de la vida, se concluye que tener (o “estar con”) la vida, estar vivo es preferible que estar muerto. De

ciencia de la experiencia de la conciencia” (Véase: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p.51ss.; Carlos Mendoza (Coord.), *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna* (apartado: “La apuesta existencial: La crítica de la ontoteología”) México, Universidad Iberoamericana, 2007, p.90.); Ludwig Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 53ss....

²⁶¹ Mario Magallón Anaya, comunicación personal.

²⁶² Kagame, *Ibid.*, p.377.

ahí esa “situación paradójica: los hombres-vivos más felices que los ‘**Bázimu**’ (muertos); los ‘**Bázimu**’ en situación disminuida, pero más poderosos que los hombres-vivos”²⁶³.

Esa paradoja se resuelve, a nuestro parecer, en el hecho de que todos los vivos saben que es inevitable morir; de ahí se desprende una analogía de semejanza que conecta los dos submundos bantú, mostrando que los vivos de hoy son los ancestros de mañana y los ancestros de hoy eran los vivos de ayer. Esto ayuda a los vivos – felices de tener la vida – a ser humildes, a vivir como *mntu* y prepararse, sin angustia, a seguir existiendo como *mntu*²⁶⁴.

Aparte de esto, esa paradoja encuentra otra respuesta adecuada en el hecho de que “*l’exister de vivant perpétué est aussi bien ‘fin ultime’ des hommes-vivants que des **bázimu***”²⁶⁵ (el existir del vivo perpetuado es también “último fin” tanto de hombres vivos como de **bázimu** (hombres muertos). Los vivos y los muertos entonces concurren para el mismo fin, que es el de conservar, fortalecer y dar la vida. Esto es central para los africanos que viven en el sur de Sáhara; éstos “sólo pueden ser entendidos en referencia a su actitud básica hacia la vida”²⁶⁶. Ésta se destaca entonces como la base ética africana que, de hecho como lo hemos visto, se encuentra en los cuatro postulados ramosianos. En ese sentido, toda la normativa del actuar bien debe ser en función de preservar, fortalecer, conservar y perpetuar la vida.

De esa paradoja aprendemos dos aspectos importantes: por una parte, el respeto del orden en la jerarquía social mismo que se relaciona con la aceptación de la condición y posición de uno en la existencia; y, por otra parte, el reconocimiento del otro y la solidaridad para con él, con el fin de fortalecerse mutuamente . Ambos aspectos están ligados con la interdependencia e intersubjetividad. Pues, si bien hay jerarquías, los mayores o los más fuertes necesitan de los menores o los débiles, y vice-versa. Necesitar al otro es

²⁶³ *Ibid.*, p.370. Negritas en el original.

²⁶⁴ Aquí, el *mntu* muerto significa un ser humano con inteligencia, pero sin “vida”, que sigue actuando, desde otras esferas de la vida, para el bien de los seres humanos vivos.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.376. Negritas en el original; traducción mía.

²⁶⁶ Bénétet, B., *ibid.*, p. 281.

reconocer su importancia, su valor como humano, por ende, es afirmar su subjetividad, esto es, la imposibilidad de *ob-jetarlo*.

En el apartado que sigue, trataremos de profundizar estos puntos, abriendo la reflexión a los demás seres (no humanos) y, de esta manera, encontrar aristas para un acercamiento dialógico con la cosmovisión maya tojolabal.

La unidad en el orden, la jerarquía y la ética ecológica bantú

Los dos “mundos” bantú – los “*bázima*” (seres humanos vivos) y los “*bázimu*” (seres humanos muertos) – son unidos por una base común que es la inteligencia (ambos son seres de inteligencia); se distinguen por la posesión o no de la vida (los primeros la tienen, mientras los últimos, no). Los vivos reconocen la importancia de los muertos (los ancestros); y éstos reconocen, de alguna forma, lo insustituible que son los vivos para su existencia. A ambos les corresponde un papel distinto que se debe respetar; cada grupo se solidariza con el otro desde su condición y posibilidad. Si bien los vivos están en una situación más preferible, ya que “están con” la vida, no pueden, sin embargo, adjudicarse el derecho de ser superiores a los ancestros; éstos a su vez, pese a que tienen más fuerza, no pueden decir que no necesitan de los vivos²⁶⁷.

En ese orden de ideas, esos ancestros no pueden pretender ser Dios, fuente de toda vida y de toda influencia vital. Dios es aquél que junta, que une

²⁶⁷ Es posible ver, en este aspecto, el problema de la finitud humana que, desde una mirada bantú, se supera por la influencia vital: por un lado, los bantú muertos siguen influyendo en la vida de los vivos de su clan, procurándoles protección u otros bienes; los bantú vivos, por otro lado, trascienden la finitud estando en esa relación de influencia vital con sus familiares o ancestros de su clan. De ahí no se enfocaría, en la cosmovisión bantú, la mirada al *Dasein* heideggeriano, que es el “ser-en-el-mundo marcado por la muerte”, sino más bien al “ser-con” marcado por la vida. Véase: Placide Tempels, *Op. Cit.*, p.66-76; Matungulu Otene, *Une spiritualité bantou de l' "Être avec"*. *Heurts et lueurs d'une communion, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique*, 1991, pp. 38.

(*Nyamurĩnga*, en kinyarwanda)²⁶⁸, por tanto aquél que está más allá de lo unido. Está en otro orden, su propio orden; ese orden es el primer orden. En efecto, algunos nombres de Dios en kinyarwanda (la lengua de Ruanda y de una parte de la región oriental de la R.D.Congo) expresan ese aspecto: “*Ímmāna*” (“El Gran Espíritu”, “El Sabio”, “El Omnisciente”); “*Iyambere*” (literalmente, “Él de antes”, es decir, “El Eterno”, “Él que existe independientemente de otros seres existentes); *Iyakare* (literalmente, “Él que es antiguo”, o sea, “El punto de partida”, “El inicial”). En esa idea y, de manera particular, en relación con *-ntu*, podemos decir, parafraseando a Santo Tomás, que “*-ntu* está en Dios, pero Dios no está en *-ntu*”²⁶⁹. En este aspecto preciso, Kagame observa que hay una coincidencia entre la filosofía bantú del ser y la teología cristiana tomista.

Los varios nombres que los bantú le dan a Dios ayudan también a entender lo que hemos mencionado más arriba: “Gran *muntu*”, como otra apelación de Dios. Pues, si Dios es “El Sabio”, “Él de antes”, “El Punto de partida”, entonces puede ser entendido analógicamente como el Gran ancestro o como el Gran anciano, ya que tanto a los ancestros como a los ancianos se les reconoce esas propiedades, cualidades y funciones. Además, si Dios es “*Nyamurĩnga*” (Él que junta”, “Él que une”), entonces queda manifiesta su solidaridad, es decir, su afán para *solidificar*, para *fortalecer* todo. En este sentido, Dios sería el Primer solidario, porque no hace sino juntar, unir algo o a alguien para siempre *solidificarlo*, *fortalecerlo*. Por analogía de semejanza, sería dable entonces considerar a Dios como el “Primer *muntu*”, o más bien el “Gran *muntu*”.

Ya hemos mencionado que el *muntu* es axiológicamente constituido, esto es, inmerso ineludiblemente en el mundo de los valores, por lo que debe buscar siempre el bien de la familia, el clan o la comunidad. Ahora bien, siendo la vida

²⁶⁸ Uno de los nombres más importantes de Dios, en lenguas bantú, está relacionado con la idea de unir(se). De esta forma, en kinyarwanda, encontramos “*Nyamurĩnga*”; en swahili *Mungu*. Ambos comparten la raíz “-ung-” que se encuentra, en swahili, en el verbo “*kuunga*”, y en kinyarwanda, “*kurunga*”, que significa “unir”, “juntar”. Véase: Kagame, *Op. Cit.*, pp.328-331.

²⁶⁹ Véase : S. Thomas d’Aquin, *Summa contra Gentiles*, Liber I, cap. 32, 33, 34. Sum. Theol. I a p. q. XIII, a. 12 ad. 3um., citado en Kagame, *Ibid.*, p.110.

el bien por excelencia de la comunidad, y Dios, la Fuerza e influencia vital por excelencia, se sigue una dialéctica vital entre Dios, la vida y el cosmos. En la cosmovisión bantú, la vida y/o la fuerza vital viene de Dios, pero necesita del mundo para realizarse, materializarse. El *muntu*, habitando en el mundo, es una de las manifestaciones o realizaciones de esa fuerza vital. Y puesto que su esencia es fuerza vital inteligente, ocupa una posición existencial especial dentro de la jerarquía de los entes cósmicos. Tener un estatus, una preeminencia, en el mundo bantú, conlleva un aumento de fuerza vital, por ende, una tarea para procurar, preservar, fortalecer, conservar y perpetuar la vida o la fuerza vital de la comunidad. De modo tal, la preeminencia que el *muntu* ocupa en el cosmos, más que un privilegio, es una tarea, un “servicio”, por así decirlo, para con las otras entidades cósmicas.

Queda asentado entonces que hay orden y jerarquía entre Dios, los ancestros y los seres humanos vivos. Pero, ¿Qué pasa con los demás seres animados e inanimados? ¿Cómo se relacionan con los otros existentes eternos (Dios) y eviternos (en este caso, los bantú)? ¿Cómo funciona el principio de orden y jerarquía en su seno?

Según Alexis Kagame, en el mundo de vida bantú, “los seres tienen como ‘fin’ el hombre; el hombre tiene como ‘fin último’ la perpetuación de su existir-vivo-de-inteligencia, por medio de la procreación; lo cual significa que la procreación es su ‘fin último’”²⁷⁰.

Respecto de la primera aserción (los seres tienen como “fin” el hombre), se debe evitar crear el *quid pro quo*²⁷¹, para no llegar a concluir que la filosofía

²⁷⁰ Kagame, *Ibid.*, p.374. Si bien muchos autores están de acuerdo sobre esto (Véase: Matungulu Otene, *Ibid.*, pp. 48-58; John Mbiti, *African religions and philosophy*, 2nd Edition, Great Britain, Heinemann Education Publishers, 1999, pp. 24-28), es posible encontrar, en algunas etnias africanas, mitologías que indican que el “fin último” es entrar al paraíso o estar en comunión con Dios (Véase: Bénézet, Bujo, “*Is there a Specific African Ethic?*”, in Munyaradzi, *Op. Cit.*, pp.114-115. ¿Esas mitologías habrán sido influidas por las religiones monoteístas (el islam, el judaísmo y el cristianismo) que han convivido mucho tiempo con las culturas y religiones tradicionales africanas? Sería interesante profundizar esta pregunta, pero hacerlo aquí sería desviarnos de nuestro cometido específico.

²⁷¹ Error que consiste en tomar a alguien o algo por otra persona o cosa (lema.rae.es/drae/?val=quid+pro+quo [consultado el 26/11/2013]), de ahí crear la confusión o el malentendido.

africana (bantú) es por antonomasia un antropocentrismo, al mismo grado de entendimiento que la filosofía occidental o cristiana²⁷². En cuanto a la segunda (la perpetuación de la vida como “fin último” del hombre), está muy acorde con la centralidad de la vida en la cosmovisión bantú, por lo que, a nuestro parecer, no es descabellado pensar que el “fin último” sea la procreación. Y, de hecho, dado que para los bantú la vida es el punto medular, nos atreveríamos a afirmar que de lo que se trata en la cosmovisión africana bantú es el “biocentrismo”. Es un “biocentrismo” jerárquico, donde el puesto del ser humano es central para extender y perpetuar la vida.

Esta visión nos parece sobre todo convincente en lo concerniente al compromiso ético que todo el mundo debería asumir para con su entorno (sociedad y medio ambiente); sin embargo, hay que ser cauteloso, ya que ensalzar la procreación podría llevar a ciertos malentendidos, lo cual podría desembocar en algunas prácticas contrarias a la ética o éticamente contraproducentes, como son el machismo, la irresponsabilidad (en la crianza de los niños), la falta de solidaridad, etc.

Regresando a la primera aseveración, si bien es cierto que “*African ethics is primarily anthropocentric*”²⁷³ (la ética africana es principalmente antropocéntrica), no se pueden descuidar sus dimensiones teocéntrica y ecológica. De hecho en estas tres dimensiones (antropocéntrica, teocéntrica y ecológica) se encuentra expresado todo lo que se puede conocer, hacer y esperar, en el mundo bantú. La teocéntrica es el último fundamento de la ética bantú, porque “*Immāna*” (“el Gran Espíritu”, “el Sabio”, “el Omnisciente”) es él

²⁷² En la visión del mundo de los bantú, no se puede concebir al ser humano como un “ser en cuanto ser”; el ser humano es siempre un “ser relacional”, un “estar con”; pero no es el “*Mit-sein*” (ser o estar con) heideggeriano, ya que ése significa “coexistir, [...] estar en relación con otros existentes en vista de un proyecto susceptible de dar un sentido a las cosas. Estos últimos son instrumentos al servicio de proyectos humanos. A fin de cuenta, el ‘*Mit-sein*’ de Heidegger es la actitud del hombre hacia el otro [hombre] y no hacia la naturaleza. Según Heidegger, puedo estar con una persona, pero no con una casa” (Matungulu Otene, *Ibid.*, pp.38-39). Esto le da al antropocentrismo africano bantú una dimensión muy distinta del antropocentrismo occidental. El *muntu* no se define por el solipsismo o por sólo relacionarse con otras personas, sino por su “estar con” personas y con otros seres cósmico, esto es, retomando a Otene, “estar en comunión o en participación” con las demás personas y el cosmos; lo cual es siempre una tarea de responsabilidad y solidaridad.

²⁷³ Bénézet, Bujo, *Ibid.* p.113.

que está haciendo que exista todo lo real, por consiguiente, es el “*Iyambere*” (origen) del absoluto bien para bantú, que es la vida.

La antropocéntrica y la ecológica están íntimamente ligadas, pese a que la antropocéntrica tenga la preeminencia. En este sentido nos parece no una menor aporía refutar el antropocentrismo y seguir hablando desde la perspectiva del ser humano. ¿Es posible hablar de los demás seres a partir de una “visión” de ellos, o sea, no humana? ¿Acaso los otros seres tienen consciencia de su estar en el mundo y del porqué de ese estar? ¿Y cómo saberlo desde un horizonte propio a ellos?

La dificultad que encierra el antropocentrismo reside en el hecho que el ser humano no puede no hablar sino como ser humano; le es imposible conocer desde dentro las experiencias de un animal, de una planta, de una piedra... Esa imposibilidad, a nuestro modo de ver, resulta de que en la esencia del ser humano hay algo que éste no comparte con los demás seres: algunos atributos o facultades de la dimensión espiritual de su ser, como la conciencia, la libertad, la voluntad. Por estar dotado de más atributos que los demás seres, se infiere, en la cosmovisión bantú, que el ser humano tiene más responsabilidad para con la vida o la existencia de otros seres de los que además depende.

Si existe una interdependencia vital entre el ser humano y los otros seres, entonces podemos pensar que la vida o la fuerza vital es la que está en el centro de todos los existentes, el humano inclusive. Esto nos abre a una perspectiva biocéntrica del universo, en la que el ser humano interactúa con otros seres para seguir reproduciendo vida y perpetuarla. De este modo, no sólo se aproxima a los planteamientos de la física cuántica y de la teoría de la complejidad que han demostrado que el universo no tiene centro, sino que se propone un acercamiento muy diferente a lo que podría llamarse “antropocentrismo africano bantú”. Por lo demás, lo que han demostrado esas teorías que acabamos de mencionar es que en términos diferentes, los supuestos ontológico, epistemológico y fenomenológico bantú – que son las

formas fenoménicas del *-ntu* – están íntimamente unidas y armónicamente relacionadas.

En esa unidad e interrelación, como ya hemos señalado, el *muntu* tiene un lugar privilegiado, ya que, por su inteligencia, consciencia y voluntad libre, es el que nombra y habla de los demás fenómenos y de suyos propios, desde su propia perspectiva. Ese privilegio, como acabamos de mencionar, lo tiene en un universo descentrado. Y dado que el *muntu* busca siempre fortalecer su vida y vivir, no puede minusvalorar las otras entidades que, junto a él, componen el universo, manteniendo la vida dentro del mismo. Reconocer el “vínculo existencial entre [él] y el medio ambiente” (Bénézet), darse cuenta de lo valioso e indispensables que son otros entes, del don que se recibe de éstos...obliga al *muntu* a responder haciéndose solidario para con ellos.

Esto es la ética ecológica africana, una “ética de la interdependencia de individuos dentro de la gran sociedad a la que pertenecen y al medio ambiente del que todos dependen”²⁷⁴. Esa ética, según Munyaradzi, tiene su fundamento en los conceptos de *ukama* (*relatedness*=relación, parentesco, en shona) y de *ubuntu* (*humaness*=la humanidad, lo humano, en zulu y xhosa). Lo demuestra cuando arguye que

mientras [...] *Ukama* significa relación, parentesco, *Ubuntu* implica que lo humano se deriva de nuestra relación o parentesco con otros, no sólo aquéllos que siguen vivos, sino también a través de generaciones pasadas y futuras. [Estos dos conceptos] juntos proporcionan una perspectiva ética que sugiere que el bienestar humano es indispensable a partir de nuestra dependencia e interdependencia con todo lo que existe y particularmente con el inmediato medio ambiente del que toda la humanidad depende²⁷⁵.

La dependencia y la interdependencia, desde el horizonte de *ukama-ubuntu*, tienen un significado muy pertinente en relación con la ética ecológica. Etimológicamente, *ukama* viene del verbo “-kama”, que significa, en shona, “ordeñar una vaca o cabra”. De ahí, la idea de leche materna que sugiere una

²⁷⁴ Munyaradzi, Felix, Murove, «*An African Environmental Ethic Based on the Concepts of Ukama and Ubuntu*», In Munyaradzi, Op. Cit., p.315. Traducción mía.

²⁷⁵ *Idem*.

“cercanía” y “afección”. En efecto, en las culturas bantú el hecho de ser amamantado por la misma leche materna establece lazos fraternos o familiares muy fuertes. Por ejemplo, es muy común escuchar a alguien presentar a su hermana o hermano en los siguientes términos: “*huyu ni mdogo wangu, nilimuachia liziwa*” (literalmente: “Él o Ella es mi hermano/a, yo le dejé el seno [alusión a la leche materna]”). Esto quiere decir que él o ella es mi hermano/a (en lenguaje coloquial mexicano, se diría “mi carnal”), porque fuimos amamantados de la misma leche materna, yo primero y él/ella después). Otro ejemplo un poco diferente es el caso de una madre que muere dando a luz. Se le encarga, el o la recién nacido/a, a una mujer que está amamantando y que es cercana de la familia, para que le siga amamantando al bebé. Éste cuando sea grande considerará a esa mujer como su mamá, y a los hijos de ésta como sus hermanos muy cercanos.

Cabe señalar, sin embargo, que no faltan casos en los que, a pesar de haber sido amamantados por la misma mamá, los hermanos o hermanas no se llevan bien, incluso se odian. En esto entran muchos factores causantes (el carácter de las personas y la formación recibida, algunas específicas circunstancias familiares, sociales, etc. en las que se ha vivido...) que no nos incumben desarrollar en este trabajo. Este aspecto puede oscurecer la vivencia de *ukama* y llevar, incluso, a la refutación del valor de *ukama*. No obstante esa realidad negativa, la vivencia de *ukama* está siempre presente en las relaciones humanas y más allá de ellas.

El verbo *-kama*, del proviene el concepto *ukama*, dio como sustantivo concreto “*hama*”, mismo que se usa para nombrar a aquellas personas que están relacionadas por la sangre o el matrimonio, para manifestar la pertenencia a una misma familia²⁷⁶. *Hama* encierra en sí, entonces, una interdependencia vital entre los seres humanos. En la lengua shona, e incluso en muchas lenguas africanas, ese término (o su equivalente) se generaliza a toda la gente. Es decir, todas las personas del barrio o colonia se convierten en

²⁷⁶ Véase : *Ibid*, pp. 316-317.

parientes. Un ejemplo de ello es cuando uno va al mercado. Para dirigirse a la persona que está vendiendo, le dice “mamá”, si es mujer, y “papá”, si es hombre. La vendedora trata de la misma manera a su cliente; y a menudo se les escucha también tanto a vendedores como a compradores utilizando las apelaciones “*mama mkwe*” (suegra, en swahili) o “*baba mkwe*” (suegro, en swahili), para dirigirse mutuamente. Esto puede ser apreciado como una intersubjetividad afectuosa, cálida. Pues, no se trata sólo de interactuar con el otro, sino de reconocerlo y dirigirse a él o ella como pariente de uno.

Dicho lo anterior, coincidimos entonces con Munyaradzi cuando afirma que “entre los africanos, *ukama* proporciona el anclaje ético para el ‘*togetherness*’ (solidaridad afectiva, compañerismo cálido) socio-humano, espiritual y ecológico”²⁷⁷. Si a esto le agregamos el significado de *ubuntu* (“*Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*” [xhosa] = “la persona es persona en medio de o a través de otras personas”), el círculo se cierra para una aprehensión cualitativa de la ética ecológica africana.

Tenemos, por un lado, *ukama* con su sentido muy profundo de parentesco o relación cercana y afectuosa, que no se limita solamente a los vínculos sanguíneo y/o matrimonial, sino que se abre a otras personas hasta llegar incluso a seres no humanos; y, por el otro, tenemos *Ubuntu* con su sentido muy profundo también de una humanidad abierta, esto es, una alteridad como condición de posibilidad de la realización de lo humano²⁷⁸.

Extender el binomio “*ukama-ubuntu*” a otras entidades no humanas es el punto medular del planteamiento y la comprensión de la ética ecológica africana. Hay tres supuestos importantes – en la cosmovisión bantú – que permiten dar el salto conceptual para la extensión de dicho binomio a otras

²⁷⁷ *Ibid.*, p.317.

²⁷⁸ En ese sentido, Ramose prefiere traducir *Ubuntu* como “*humaness/humanity*” que “*humanism*”. Porque considera que “*humaness* es una mejor interpretación del concepto [*Ubuntu*] que *humanism*. El primero sugiere tanto una condición de ser como el estado de devenir, de apertura o de incesante desenvolvimiento [de ser]. De esta manera, [*humaness*] se opone a cualquier *-ism*, incluyendo *humanism*, porque ése [*-ism*] tiende a sugerir una condición de finalidad, un cierre o una suerte de algo absoluto, ya sea incapaz de o resistente a cualquier movimiento”. Véase: Mogobe B. Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers, 2002, p. 123.

entidades del cosmos: 1) La armonía y la interacción de las formas fenoménicas del *-ntu* (*muntu, kintu, hantu y kuntu*); 2) La idea según la cual todos los entes están dotados de fuerza; y 3) La diferenciación entre la “racionalidad africana” y la racionalidad occidental.

El primer supuesto sería la base de los dos últimos, ya que tanto la idea de la dotación de fuerza de todas las entidades cósmicas, como la de considerar que la “racionalidad africana” es diferente de la occidental, se sostienen en el hecho de que el *-ntu* se desenvuelve continuamente por la interacción armónica de fuerzas.

De esta manera, el mundo es considerado como un “campo universal de fuerza[s]”²⁷⁹. Augustine Shutte profundiza esa idea cuando justamente apunta que

todo lo que existe, piedras, plantas y animales, personas inclusive, es el centro y la expresión de la interacción de fuerzas. Estas fuerzas no son vistas, como en el punto de vista materialista, como simplemente físico. Están también presentes en nuestras emociones e ideas. Tampoco son simplemente espirituales; están también presentes en nuestros músculos y sangre²⁸⁰.

Ver la realidad desde este prisma nos permite asentar, como lo hace Shutte, que esas fuerzas que componen el universo no son puramente material ni puramente espiritual, por lo que se infiere que son vistas más bien como “vida”, “energía vital”, “fuerzas de vida”²⁸¹.

Partiendo de esto se puede deducir que tanto personas como cosas, animales, plantas, minerales, etc. tienen “vida” o “fuerza vital”. Por analogía – de proporción, atribución y semejanza –, no sería entonces descabellado considerar que el ser humano puede ser animal o planta, y viceversa²⁸²; como

²⁷⁹ Augustine Shutte, “*Ubuntu as the African Ethical Vision*”, in Munyaradzi, Op. Cit., p. 89.

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 90.

²⁸² Sin embargo, partiendo de la analogía de jerarquía y diferencia, sería imposible entrever tamaña “trasmutación óptica”. Para un acercamiento a esas analogías, véase: Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación (2ª edición)*, ITACA/FFyL-UNAM, México, 2000, pp. 51-61.

tampoco sería infundado pensar en una comunidad cósmica de vida o, usando los términos de Bénézet, un “entrelazamiento cósmico”²⁸³ de vida.

Plantear la realidad de esta manera es un reto enorme a la racionalidad occidental imperante, cuya lógica básica es a menudo dicotómica, con el famoso tercio excluido. Su principio, señala Bénézet, es “A es igual a A, o A es igual a B, o A no es igual a B”. Esa lógica funciona, añade el autor, “a partir del principio **si-o** [algo o alguien **si** es así **o** no es así]”. Al contrario de esa racionalidad occidental, “la racionalidad Africana [...] tiene poca dificultad para aceptar que A es igual a B o A es igual a no-B. Para un africano, A y B no sólo son A y B sino también no-A y no-B”. Desde esta lógica, sigue arguyendo ese autor, sería entonces sencillo aceptar que “un ente pueda ser simultáneamente animal, planta o mineral”²⁸⁴.

Otro elemento muy importante que extendería el binomio “*ukama-Ubuntu*” a otras entidades no humanas es la inmortalidad de valores que se basa en el *ukama*, mismo que se establece entre los vivos y sus ancestros. Siguiendo a Munyaradzi, “los valores son inmortales en el sentido de que promueven la existencia armoniosa entre el pasado, presente y futuro”²⁸⁵. Los vivos heredan bienes materiales y espirituales de los antepasados²⁸⁶, y siguen acudiendo a ellos para fortalecer su vida, esto es, sigue en *ukama* con ellos; éstos a su vez no sólo ayudan a sus descendientes, sino que necesitan de ellos, por lo que siguen en un estrecho *ukama* con los vivos²⁸⁷; por último, sabiendo que van a necesitar también seguir viviendo – por y en sus descendientes – en las futuras generaciones, los vivos de hoy viven en *ukama* anticipatorio de su

²⁸³ En términos del autor « *Cosmic interwovenness* »: Bénézet, Bujo, in Munyaradzi, *Ibid.*, p. 295.

²⁸⁴ Véase: *Ibid.*, pp. 295-296. Traducción y negritas mías.

²⁸⁵ Munyaradzi, *Ibid.*, p.319.

²⁸⁶ “Los antepasados son dueños de la tierra, por ser los miembros más antiguos e importantes de la comunidad...” (Geoffrey Parrinder, *La religión africana tradicional*, Buenos Aire, Ed. Lidium, 1980, p.80.)

²⁸⁷ En ese aspecto estamos en presencia del diálogo ininterrumpido entre la vida y la muerte, que encontramos en la persona humana. Pero, ésa última, siendo un ente históricamente situado, ese diálogo se entiende y se vive de manera distinta. Ya hemos mencionado más arriba la diferencia entre las tradiciones africana y occidental respecto de la concepción de la vida después de la muerte. Lo que allí señalamos es, por ahora, más que suficiente respeto a este punto.

perpetuación y permanencia de y en la vida. Esto es la “solidaridad anamnética” (Bénézet) abierta a un tiempo infinito de vida.

La inmortalidad de los valores implica entonces la inmortalidad de *ukama*. Y dado que existe siempre una intrínseca interacción e interdependencia entre todas las entidades o fuerzas que componen el universo – de ahí la “comunidad cósmica de vida” -, es dable entender entonces la extensión de *ukama* a otras entidades no humanas.

Hay un aspecto, en el mundo tradicional africano, que ilustra bien este punto; el totemismo. En muchas tradiciones africanas, el totemismo juega un papel muy significativo en dar una identidad ya sea a un individuo, una comunidad o una etnia. Entonces, el que la identidad humana pueda ser dada por el tótem, viene a apoyar la idea de la extensión de *ukama* al mundo natural. Acorde a esto, Munyaradzi señala que “esto es [...] la razón por la que la ‘ancestralidad’ no está limitada sólo a relaciones entre humanos sino que se extiende a otras esferas de existencia”. Y sigue el autor, apoyándose en otros estudiosos africanos y africanistas, aseverando que “dentro de *ukama*, a través de ‘ancestralidad’ totémica, hay un principio de identidad incluyente y pertenencia común infinita”²⁸⁸.

Y como “*ukama* tiene su centralidad humana en la ética de *Ubuntu*” (Munyaradzi), la ética ecológica africana encuentra ahí su máxima expresión. Es una ética que se basa en una “comunidad de substancia entre varias formas de vida”; es una ética que, desde la idea de “ancestralidad totémica”, insiste en la “indisoluble solidaridad entre la humanidad y la naturaleza ambiental”. Es, a final de cuentas, una ética que apela a vivenciar la “comunidad cósmica de vida”, que es como un hogar de vida; esto es, un lugar donde se vive una relación de parentesco que se sostiene siempre por una “solidaridad anamnética” y afectuosa, y una responsabilidad para con la vida infinita. Esa ética siempre nos recuerda, a través de *ubuntu*, nuestra “común

²⁸⁸ *Ibid.*, p.320. Según Otene, “a través del tótem se intenta llegar al ancestro fundador del clan o la etnia. Así que el animal que se escoge, simboliza al ancestro común y la fuerza que lo habita. [...] El tótem [es] aquel punto de encuentro donde todo el clan se encuentra para comulgar y participar de la misma vida” (Matungulu Otene, *Op. Cit.*, pp. 81-82.)

pertenencia humana”, misma que, “a través de *ukama*, sugiere su infinitud en términos de sociedad, tiempo y lugar”²⁸⁹.

La “comunidad cósmica de vida”, desde esta perspectiva del binomio “*ukama-ubuntu*”, encuentra una caja de resonancia en la concepción “biocósmica” de todo lo real, en la filosofía maya-tojolabal. En esta filosofía, es central el concepto de “*átsil*” para un acercamiento a ese mundo de vida²⁹⁰.

2.4. Cosmovisión maya-tojolabal

Como lo vimos, en la teoría nosótrica, el “NOSOTROS es comunitario”. En el mundo maya tojolabal, esa comunidad o ese nosotros abarca no sólo a los seres humanos, sino también a todo el cosmos. En éste, actúa siempre el *átsil*. Para los tojolabales, “el *átsil* se entiende como el corazón, el “alma” o la fuerza [de] vida que tiene todo lo que nos rodea. Es decir, para los tojolabales todo tiene corazón, todo vive”²⁹¹. Este mismo sentido se encuentra en otros grupos étnicos indígenas; es el caso, por ejemplo, de los tseltal, donde el término correspondiente al *átsil* es el *ch’ulel*. El hecho de pensar que todo tiene *ch’ulel* lleva al filósofo tseltal, Juan López Intzín, a hablar de “corazonarnos” como seres humanos, pero hacerlo también para con la naturaleza²⁹². En el mismo sentido abunda Lenkersdorf cuando arguye que “nosotros, los humanos, habitamos [...] en un *cosmos que vive* [...] Somos una especie entre muchas otras y, por ello, nos conviene ser humildes y no

²⁸⁹ Para todo este párrafo, véase: *Ibid*, pp. 320-321.

²⁹⁰ Un agradecimiento y especial reconocimiento a Lucía de Luna Ramírez, con la que hemos dialogado respecto de las miradas encontradas entre las cosmovisiones bantú y maya tojolabal.

²⁹¹ Lucía de Luna Ramírez, *Práctica de liberación: una mirada desde la filosofía tojolabal hoy* (Tesis de maestría en Filosofía, México, UNAM, 2014, p.97.

²⁹² Juan López Intzín, *Ich’el ta muk’: la trama en la construcción mutua y equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)*. Conferencia dictada el 14 de abril de 2011, en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Cuernavaca, Morelos. Disponible en:

<http://www.educrim.org/drupal612/sites/default/files/Lopez.pdf> (consultado el 15/03/2012).

prepotentes como si el mundo y la naturaleza estuvieran a nuestra disposición”²⁹³.

El cosmos que vive es el biocosmos, esto es, el cosmos que tiene vida. Ésta se coloca así como elemento aglutinador de las entidades cósmicas; las llama, las congrega a la construcción de la comunidad, que es esa “comunidad cósmica de vida”. En la cosmovisión tojolabal, hay un emparejamiento entre todos los entes integrantes de dicha comunidad, es decir, los seres humanos y los otros seres animados e inanimados son considerados y/o tratados a pie de igualdad, todos son parejos, nadie es superior al otro. Y no sólo esto, sino que además los otros seres animados e inanimados o, como los llama Lenkersdorf, los “no-objetos”, hablan, pueden entablar un diálogo con los humanos e interpelarlos. Es aquí donde se establece la diferencia esencial entre la cosmovisión tojolabal y el mundo occidental. Pues, si bien en este último

los animales y las plantas son seres vivos, la diferencia con la concepción tojolabal no sólo radica en la convicción de que también todo lo que es considerado como objetos (piedras, fuego, tortillas, etc.) tengan vida sino que al tener vida también esos *no-objetos* – por ser sujetos – hablan, se relacionan con nosotros²⁹⁴.

Partiendo del supuesto del emparejamiento, la relación que se entreteje entre todos los entes cósmicos no puede ser sino una relación de respeto y reconocimiento mutuos, una relación siempre intersubjetiva; pues el mundo tojolabal es, en palabras de Lenkersdorf, el mundo de las *personas verdaderas*, donde se “vive sin objetos”²⁹⁵. En ese mundo, además del emparejamiento de todos los entes, se vive una hermandad entre todos. Pues si cada ente respeta al otro y si hay reconocimiento de estar siempre interactuando con puros sujetos, se sigue que ése es un mundo de amor, mundo de afectos. No hay lugar, en ese mundo, para envidia, odio, indiferencia...entre las entidades

²⁹³ Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Ed. Plaza y Valdés, 2004. p. 51, citado en Lucía de Luna R., *ídem*. Cursiva mía.

²⁹⁴ Lucía de Luna R., *íbid.*, p. 98.

²⁹⁵ Véase: Lenkersdorf, “Vivir sin objetos”, en *El saber filosófico*. Tópicos No. 3, Coord. Martínez Contreras Jorge, Ponce de León Aura, Asociación filosófica de México, México, Siglo XXI, 2007.

cósmicas. Tan sólo el hecho de llamar al planeta tierra “Madre Tierra”, expresa cabalmente este aspecto de relación amorosa, afectuosa entre los humanos y el cosmos, lo cual confirma la concepción tojolabal de que todo, en el cosmos, tiene *ˆaltsil*, corazón.

Donde hay amor hay libertad. El vínculo afectuoso con la “Madre Tierra” lleva al respeto y cuidado de la misma, lo cual redundando en la autosuficiencia de las comunidades tojolabales respecto de las necesidades para vivir y perpetuar la vida. Vivir con las necesidades para vivir dignamente cubiertas, es vivir libre, y esto es, de alguna manera, una condición de posibilidad de la autonomía individual y colectiva. Así que la libertad se posibilita, en el mundo maya tojolabal, por esa relación amorosa, afectuosa y complementaria entre los humanos y el cosmos, en este sentido, la “Madre Tierra”. Pero es una libertad en “inter-sujeción”, es decir, una libertad no individualista sino una libertad que se vive en la convicción de la interdependencia vital no sólo entre los humanos sino también entre éstos y los otros seres.

Vivir de esa forma es “liberar la vida”. Cuando no existe una relación de subordinación entre los humanos, cuando hay respeto a la “Madre Tierra” y una relación afectuosa con las demás entidades cósmicas, allí la vida cesa de estar en peligro de extinción; está, por decirlo así, liberada de la muerte. Un símbolo muy ilustrativo de ello, en los tojolabales, es el fogón que las mujeres mantienen encendido en las casas. Según Lucía, ése es el

punto de reunión de las familias, donde se inician los diálogos sobre la vida de los miembros de la casa, donde, después del trabajo, narran las vivencias que tuvieron afuera y su encuentro con los demás corazones. Es ahí con el fuego – que transforma la masa de maíz en las tortillas, el alimento que reaviva las fuerzas para seguir trabajando y contribuyendo a la construcción de la comunidad libre – donde se renueva día a día la unión familiar con el cosmos²⁹⁶.

Ahí está esa relación afectuosa vivificadora. Se parte de la casa, del hogar para trabajar; el trabajo es visto como el encuentro con otros corazones, esto es,

²⁹⁶ Lucía De Luna, *Ibid*, pp.100-101.

humanos y otros entes cósmicos (los “no-objetos”). Se trabaja respetando a estos entes – muchas veces se les pide permiso, se entra en diálogo con ellos –; en casa, después del trabajo, el diálogo sigue con los de adentro, pero también con los de afuera, porque se habla también de lo vivido afuera. El que ese diálogo se haga alrededor del fogón es muy significativo, ya que ése no sólo ilumina la casa, sino que da el calor real y el calor humano, además posibilita tener la comida caliente que da energía; al fin y al cabo, ese fogón da vida, y alrededor de él se va conformando, como entre los antiguos griegos, el *ethos* de los tojolabales. Así se cierra el círculo virtuoso de una comunidad cósmica de vida.

3.2. Similitudes y diferencias entre las dos cosmovisiones

Las reflexiones que acabamos de hacer muestran que las cosmovisiones bantú y maya tojolabal comparten ideas fundamentales acerca de la vida y de la comunidad, principalmente; sin embargo, se distan esencialmente en el momento de considerar el lugar que ocupa el ser humano dentro del cosmos, de ahí la diferencia notoria en el tema de las jerarquías en el cosmos.

Acerca de la idea de la vida, es fundamental para las dos cosmovisiones el que la vida es central y relacional. Para la cosmovisión bantú, todos los entes tienen fuerza vital que hace aumentar o disminuir su vida; asimismo, para la visión del mundo maya tojolabal, todas las entidades tienen *ˆaltsil*, que se traduce como vida, corazón y palabra.

El *ˆaltsil* da libertad a todos los integrantes de la comunidad, ya que todos están dotados de él, para participar libremente – con consciencia y voluntad – en la comunidad. En este sentido, el *ˆaltsil* lleva a una praxis liberadora dentro de la comunidad; libera las energías, la vida de todos los integrantes de la comunidad, para vivir bien. La fuerza vital, a su vez, permite la “liberación de la vida”. Esto debido a que todas las entidades cósmicas tienen vida, están interrelacionadas y existen en la interdependencia. Reconocer el valor intrínseco de cada entidad, y que la vida de los seres

humanos depende absolutamente de otras entidades cósmicas, debería llevar a liberar tanto a otros seres – sobre todo a los animados – de las amenazas de desaparición que vienen del ser humano, como liberar al mismo ser humano de las ataduras egoístico-suicidas. Esto es un punto fundamental para la ética ecológica en las dos cosmovisiones.

Las dos cosmovisiones coinciden también en la idea de la comunidad en lo macro y en lo micro. En lo macro, vimos que esa comunidad puede ser llamada “comunidad cósmica de vida”. En la filosofía maya tojolabal, se llega inductivamente a la conceptualización de esa comunidad, a partir del supuesto que todas las entidades cósmicas tienen *’altsil*, dialogan a través de él y cada una escucha el *’altsil* del otro. De ahí una empatía entre todos los existentes. En la filosofía africana bantú, se alcanza esa conceptualización – también por vía inductiva – primero, a partir de la consideración de la “compartencia” de la vida y de la interdependencia vital, y, segundo, a través de una lógica de “transmutación óptica”, conocida como el totemismo. Ambos puntos se basan entonces en la idea de la “ancestralidad común” que permite hablar de *ukama* (parentesco, solidaridad afectuosa...) entre todas las entidades cósmicas. Ver el mundo, la “Madre Tierra” de esta forma, implica vivir responsablemente, es decir, responder de otros entes; esto es vivir una vida digna y plena, lo que equivale decir, vivir, como lo acertó el filósofo tzeltal, Juan López Intzín, en el “sentipensar”²⁹⁷. Vivir “sentipensando” es valorar al Otro, relacionarse empáticamente con él; es de alguna manera pensar con el corazón a ese Otro; es ver, juzgar e intentar resolver los problemas o las tensiones sociales de forma solidaria, esto es, hacerse partícipe y evitar la indiferencia.

Ambas cosmovisiones se diferencian principalmente en sus consideraciones del lugar del ser humano en el cosmos, punto del que se desprenden otras visiones distintas en ámbitos político, ético y ecológico.

²⁹⁷ Juan López Intzín, *Idem*.

Mientras en la filosofía maya tojolabal todos los entes tienen *ˆaltsil* en el mismo grado, y que todos pueden “escuchar” el *ˆatsil* del otro y entablar un diálogo de corazón; en la filosofía africana bantú, la fuerza vital es atribuida de forma diferente y jerárquica. Si bien todas las manifestaciones del *-ntu* tienen fuerza, ésta no es igual en cada una. Hay diferentes fuerzas. Además, ésta no es estática, sino dinámica, es decir, va cambiando según las circunstancias, tiempo y lugar.

Por la diferenciación entre, por un lado, el origen y el fin (motivo) de dicha fuerza, y, por otro lado, la adquisición, la permanencia, el acrecimiento y la pérdida o la disminución de la misma, se establece las jerarquías dentro de la comunidad, ya sea “macro” o “micro”. De esta manera, Dios, siendo *Iyambere* (el de antes, el origen), viene primero; Él es la fuente primaria de toda energía y toda fuerza. Vienen después los ancestros; luego los seres humanos vivos, seguidos por los entes animados y, en último lugar, los inanimados.

A nuestro parecer, en la filosofía maya tojolabal sería prácticamente imposible una concepción de esta índole, ya que se recalca bastante el que todas las entidades cósmicas participan igualitariamente del *ˆaltsil*. Empero, estimamos que se puede establecer algunos puntos de diálogo entre ambas cosmovisiones. Primero, en la concepción africana bantú, la preeminencia del ser humano respecto de otros entes no anula la “solidaridad anamnética”, afectuosa y el compañerismo cálido de aquél hacia las demás entidades cósmicas.

Segundo, la “cosmocracia” (el gobierno de todas las entidades cósmicas) puede llevar a un problema de cómo gobernar o dirigir una comunidad cósmica de vida. Sin embargo, en ambas cosmovisiones existen mecanismos para evitar que esto ocurra. Pues si bien todos han de participar de las decisiones de la comunidad, debe de haber, al mínimo, alguien o un grupo de personas que “coordinen” o moderen los debates, para sacar los puntos de acuerdo y, en su caso, darles seguimiento a los asuntos que queden pendientes. En este

aspecto, las dos cosmovisiones coinciden en darles ese papel de “autoridad” a los ancianos. Éstos, después de consultar a los miembros de la comunidad, pueden convocar, “dirigir” o moderar las contiendas comunitarias. Asimismo, esos ancianos – considerados como hombres íntegros, sabios y experimentados (por haber vivido más tiempo) – serán los encargados de hacer aplicar las decisiones consensuadas²⁹⁸.

Así se puede establecer un diálogo entre la filosofía africana bantú y la filosofía tojolabal, a partir de esa convivencia incluyente y consensual (Omer Buatu Batubenge la llama “democracia convivencial”²⁹⁹), porque en ambos mundos, todos los integrantes que quisieran opinar sobre un asunto que atañe a la comunidad es libre de hacerlo y de ser tomado en cuenta, y no terminan las contiendas si aún no hay acuerdos consensuados. Podemos decir que en esas dos cosmovisiones se entiende y se practica la significativa máxima zapatista de “mandar obedeciendo”.

Tercero, en la cosmovisión bantú, los ancestros no vienen sólo algún día para convivir con los vivos – como lo hacen con los tojolabales; ellos, pese a que se los consideran como más cerca de Dios y otros espíritus, “están con” los vivos; “viven” con estos últimos “por procuración”, esto es, por su sangre que sigue circulando en las venas de sus descendientes, por sus nombres que siguen llevando sus descendientes vivos y por seguir siendo invocados por estos últimos. Pero, ambas cosmovisiones reconocen el papel de la presencia de los antepasados en esa comunidad cósmica de vida. Esto es fundamental para una ética de vida y, por extensión, una ética ecológica. Se trata aquí del respeto de la memoria de los ancestros respecto del cuidado de la vida y del entorno o la Madre Tierra que la sostiene.

²⁹⁸ Agradezco a la colega Lucía Ramírez de Luna por haberme aclarado este punto – en una comunicación personal – acerca del papel de los ancianos como “autoridades”, en las comunidades tojolabales.

²⁹⁹ Véase: Omer Buatu Batubenge, *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, México, Eón, 2011.

Por último, la traducción de *ʼaltsil* como vida, corazón y palabra que se encuentran en todos los entes indiscriminadamente, deja abierta la cuestión no sólo de cómo comprender que la silla o una montaña pueda usar la palabra u otro lenguaje para entablar un diálogo de corazón con los seres humanos, sino también de cómo hablar de otros seres no humanos desde un lenguaje no humano, es decir desde la perspectiva del mundo que nos rodea y nos engloba. Como lo mencionamos arriba, la respuesta a esa cuestión sería, desde una perspectiva bantú, la tarea, el deber que tienen los humanos de responder de los demás entes, por tanto, del cuidado de la vida en el cosmos.

Esa tarea se encuentra también en el mundo tojolabal, ya que el hecho que los ancianos sean considerados como “autoridades” de la comunidad, nos permite inferir que existe, en las comunidades tojolabales, esa forma de “jerarquía-responsabilidad”. Aparte de esto, estimamos que el diálogo se podría también establecer entre el mundo tojolabal y bantú, a través del tema del totemismo y, por consiguiente, de la lógica de “transmutación óptica”, que se encuentra arraigada en las tradiciones indígenas. Además, se podría pensar en un punto de encuentro desde el “biocentrismo” que sería el “*ethos*” común de ambas cosmovisiones, esto es, el modo común de habitar o de “sentipensar” el “biocosmos”. De todas formas, hace todavía falta seguir incursionando en esos mundos, con la mente y el corazón, y, como nos enseña la filosofía tojolabal, seguir haciendo ese difícil aprendizaje de la escucha.

Esas dos cosmovisiones, cuya máxima expresión se encuentra en la vivencia de una “comunidad cósmica de vida”, se contraponen a una “sociedad” racista, cuya esencia se halla en la negación del otro (“yo soy porque tú no eres”). En el siguiente capítulo vamos a demostrar, por una parte, cómo el colonialismo y el apartheid, en Sudáfrica, son expresiones cabales de la negación de la humanidad de los negros y, por otra parte, cómo la esclavización de los africanos y el racismo en contra de los mismos en “nuestra América”, en general y en Colombia, en particular, son también otras expresiones de la misma negación.

CAPÍTULO IV: LA NEGACIÓN DE LA HUMANIDAD DE LOS NEGROS EN SUDÁFRICA Y COLOMBIA

4.1. El colonialismo y el apartheid en Sudáfrica

Con la llegada de los primeros holandeses (marchantes navegantes) al Cabo de Buena Esperanza, a mediados del s. XVII, se inauguró lo que siglos después sería uno de los peores sistemas de discriminación racial que ha conocido la historia de la humanidad. Un siglo antes, de este lado del Atlántico ya se había iniciado la esclavitud de los africanos; hecho que, durante el transcurso de varios siglos, fue el caldo de cultivo del racismo en contra de los mismos.

En este apartado nos proponemos presentar con detenimiento cómo ambos sucesos constituyen la acabada expresión del desprecio o, si se quiere, de la negación de otro ser humano. Haremos hincapié en que la negación de la humanidad de los negros significó ausencia del *ubuntu*; esto es, negación del “nosotros”, en su sentido más amplio. Pretendemos mostrar aquí que el racismo y la exclusión social en tanto manifestación de la negación del otro son una muestra de la miseria humana o de la imposibilidad de la humanidad.

Antecedentes de las políticas racistas en Sudáfrica

África, y de forma muy particular Sudáfrica, ha sido la más golpeada por la ideología y las prácticas racistas europeas. Desde su llegada a esta tierra, a mediados del s. XVII, en su encuentro con los pueblos autóctonos (*khoikhoi*³⁰⁰) de la parte suroccidental de la actual Sudáfrica, tanto los *freeburghers*, burgueses libres, como los *bóeres*, campesinos que salieron de su país huyendo

³⁰⁰ Los *khoikhoi* son un pequeño grupo étnico del suroeste sudafricano. En lengua *khoi*, *Khoikhoi* quiere decir “hombres de los hombres” u “hombres verdaderos, reales que viven con animales”. Antes eran conocidos peyorativamente como “hotentotes” (*hottentots*), nombre que les dieron los holandeses debido a su forma de hablar, pues en holandés antiguo del norte de Holanda significa “tartamudeos”. Los *khoikhoi* y los pueblos *san*, también despectivamente conocidos como bosquimanos, es decir, “hombres de la selva”, forman la gran familia cultural-lingüística *khoisan*.

de la persecución y la pobreza,³⁰¹ pusieron en marcha los prejuicios raciales que tenían sobre los negros y no tardaron nada en configurar una “sociedad racialmente estratificada” que sentaría las bases de lo que en el siglo XX conoceríamos como apartheid. El encuentro de estos dos grupos de holandeses con los *khoikhoi* se dio durante la época que Hilda Varela llama el “período mercantilista holandés” (1652-1794), “en el contexto de la expansión hegemónica de las Provincias Unidas de Holanda”³⁰².

Ya desde los primeros años del encuentro entre los holandeses y los autóctonos de la región del Cabo, podemos observar el racismo de los *freeburghers* hacia los sudafricanos. Éste se manifiesta claramente, por ejemplo, en Jan van Riebeeck, primer comandante de la “VOC”, quien describe a los *khoikhoi* como “extranjeros”, “caníbales” y “físicamente horribles”; y además, desde su visión excluyente, estos pueblos son “percibidos como una amenaza para la minúscula presencia blanca”³⁰³.

Los bóeres, por su parte, reforzaron esos prejuicios racistas con creencias bíblico-mesiánicas sobre la “raza elegida”³⁰⁴ y se adjudicaron, autocomplacientemente, ese derecho divino. Tales creencias fueron la base de la construcción de una narrativa del empoderamiento del débil (los bóeres) a quien Yahvé enaltece. Así pues, bajo su peculiar y conveniente interpretación

³⁰¹ Los *freeburghers* (burgueses libres) eran, en su mayoría, holandeses de “clase media”. Liderados por el capitán Jan Van Riebeeck, fueron los primeros en llegar e instalarse en el Cabo de Buena Esperanza. Muchos eran miembros de la poderosa sociedad naviera holandesa “VOC” (*Vereenigde Oostindische Compagnie*, “Compañía Holandesa de las Indias Orientales”), a la que también pertenecían algunos alemanes. Los *freeburghers* a veces discriminaban a los bóeres, campesinos holandeses contratados por la “VOC” en su colonia del Cabo. Los *freeburghers* y los bóeres empezaron a llegar a Cabo en 1652; en 1688, se sumaron a ellos los hugonotes franceses. Véase: Hilda Varela, *Sudáfrica: Las raíces históricas (de la historia antigua a la paz de Vereeniging)*, México, El Colegio de México, 2000, p.83; Mónica Cejas, “Retrosilusiones en tiempos inestables: comisionando la memoria para la (re) inscripción de la nación post apartheid”, en María del Carmen de la Peza (Coord.), *Memoria (s) y política. Experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, p.133.

³⁰² *Ibid.*, p. 82.

³⁰³ *Ibid.*, pp.84-96. Según Varela, retomando a Bunting, 1971: 31; Giliomee y Elphick, 1979: 362. Se atribuye a Van Riebeeck el haber acuñado la expresión “perros negros apestosos” para nombrar a los *khoikhoi*.

³⁰⁴ *Ibid.*, pp. 83-102.

bíblica, los bóeres “se creyeron llamados a preservar la diversidad de pueblos establecida por Dios en lo que denominaron el ‘orden de la creación’. El *apartheid* se mostraba así acorde con la ley divina”³⁰⁵. Su “orden de la creación” establecía que los blancos o los bóeres, como “raza elegida”, tenían el derecho de usufructo en “su tierra prometida”, en detrimento de los pueblos autóctonos³⁰⁶, *khoikhoi*, los incontestables dueños de aquellas tierras sudafricanas. Como Adam y Eva, a quienes fuera encomendado el Jardín de Edén, los bóeres se consideraron los “encomenderos divinos” del Edén africano y, en su misión de “cuidar” su edén, esto es, de cultivarlo, en sentido lato, y de poblarlo, no sólo usurparon las tierras de los *khoikhoi* sino que también se dedicaron a la rapiña del ganado.

Ante la hostilidad manifiesta de los *freeburghers* y los bóeres, y habiendo caído en cuenta de que estos no estaban sólo de paso por sus tierras sino que habían llegado para instalarse en ellas definitivamente, los *khoikhoi* empezaron a urdir algunas estrategias de resistencia para defenderse y defender su ganado y sus tierras de pastoreo. Fue así que se dieron las dos primeras guerras, conocidas como guerras “*khoi-holandesas*”. En la primera, llevada a cabo de 1658 a 1660, “se demostró la superioridad defensiva de las armas de fuego de los holandeses, que volvieron caducas las estrategias bélicas africanas”³⁰⁷; en la segunda, que tuvo lugar de 1673 a 1677³⁰⁸, los *khoikhoi* no

³⁰⁵ González Calvo, Gerardo, *África. La tercera colonización*, Madrid, Ed. Mundo negro, 2008, p. 216. Las cursivas son mías, pues si bien en ese entonces ya existía la discriminación y los prejuicios raciales todavía no se hablaba de *apartheid*, propiamente dicho; éste se dio oficialmente en 1948, con la victoria “electoral” del Partido Nacional Afrikáner (NP, por sus siglas en inglés).

³⁰⁶ Hubo diferentes denominaciones que los blancos les dieron oficialmente a los habitantes negros de Sudáfrica. “Cuando se creó la Unión de Sudáfrica, en 1910, se aplicó la denominación de ‘*Natives*’ para todos los pueblos indígenas. Desde 1951, cuando se aprobó la Ley de autoridades bantúes (*Bantu Authorities Act*), el gobierno del Partido Nacional pasó a utilizar el término ‘*Bantu*’ en lugar de ‘*Native*’ en ciertas leyes y ‘*Native*’ en otras. Sólo desde 1962 ‘*Bantu*’ pasó a reemplazar definitivamente el término ‘*Native*’ en los textos oficiales” (Mónica Cejas, *Ibid.*, p. 141, nota 46 al pie de página). Mónica adopta la denominación de “africanos”, conforme a los reclamos de los líderes africanos y del “*SA Institute of Race Relations*”, quienes desde 1929 han usado el término “africanos” para referirse a esas poblaciones. En este trabajo optamos por los términos “pueblos autóctonos sudafricanos” o simplemente “autóctonos sudafricanos”, para diferenciarlos de los demás negro-africanos.

³⁰⁷ Véase: Varela, *Ibid.*, p.97.

sólo volvieron a ser derrotados sino también obligados a firmar un acuerdo de paz, obviamente, bajo las condiciones adversas impuestas por los invasores. El acuerdo facilitó

el incremento del poder de la VOC y, en sentido inverso, aceleró la erosión de las estructuras de los pueblos *khoikhoi*: los aliados de la VOC fueron obligados a pagar impuestos por la tenencia del ganado recibido como recompensa y la gran mayoría de los grupos y clanes *khoi* del Cabo, incluidos los que antes de la guerra eran independientes, quedaron bajo el control de la VOC, que se arrogó el derecho de arbitrar en las disputas internas de los *khoi*, imponiendo sus decisiones por la fuerza³⁰⁹.

Además de la firma del acuerdo “de paz”, Varela señala la expulsión y la represión como otras consecuencias fatales de las dos derrotas que sufrieron los *khoikhoi* ante los holandeses. Algunos nativos, apunta Varela, “empezaron a ser expulsados de sus tierras ancestrales, obligados a refugiarse en zonas inhóspitas, mientras que otros fueron convertidos en sirvientes cautivos”; y, por si esto fuera poco, “la represión de los colonos hacia los africanos se volvió cada vez más brutal”³¹⁰. La superioridad de los bóeres y su uso de medios violentos para la usurpación de tierras y ganado no les dejaba otra salida; para los *khoikhoi* se trataba de aceptar su trágico destino o de morir enfrentándose al dominador blanco.

La invasión holandesa de Sudáfrica no sólo fue el comienzo de la injusticia histórica que sufrieron los nativos *khoikhoi*, también sentó las bases del apartheid. Como acabamos de mencionar, derrotados en la lucha por sus tierras y ganado, unos fueron expulsados y otros convertidos en sirvientes de los extranjeros usurpadores; esta trágica inversión de su situación histórica y la encrucijada en que fueron colocados son el marco dentro del cual se preparó y se fue madurando lo que después sería el apartheid, hecho que obligó a los sudafricanos negros a reaccionar de formas muy diversas pues si bien hubo algunos sudafricanos negros que se aliaron con los blancos³¹¹, la mayoría de la

³⁰⁸ *Ibid.*, pp.97-99.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.99.

³¹⁰ *Ibid.*, p.100.

³¹¹ Existieron tres categorías de “aliados”, conocidos como colaboradores de blancos o traidores de negros: el *impimpi*, el *askari* y el *vigilante*. El “*impimpi*” en isiZulu (lengua zulu) significa

población negra se resistió de diferentes maneras (directa, indirecta, pasiva, activa, etcétera).

La segregación racial en Sudáfrica y las respuestas “negras”

Los *freeburghers*, los bóeres y los ingleses afianzaron su poderío y “superioridad”, principalmente, gracias a factores muy importantes que, como señala Varela, fueron una de las principales causas del conflicto desde el primer encuentro entre europeos y pueblos autóctonos: La tierra (cultivo y pastoreo, usurpación al grado tal que los autóctonos fueron considerados como “extranjeros” en su propia tierra); y una ideología racista (los autóctonos fueron considerados como caníbales y una amenaza para la minoría blanca).

Los autóctonos sudafricanos no tardaron en reaccionar contra la usurpación de sus tierras, y contra la esclavización de otros africanos que eran comprados o capturados en otras partes de África para ser esclavizados en Sudáfrica. A este respecto, Varela arguye que los holandeses organizaban a menudo expediciones punitivas contra los *khoikhoi*, porque estos últimos facilitaban la huida de los esclavizados africanos, escondiéndolos y/o dándoles asilo³¹².

informante de la policía. Vigilante fue utilizado como sinónimo de justicia popular, justicia extra-legal, policía informante, y comprendía aquellas actividades destinadas a establecer el “orden público” fuera del Estado. Su significado más bien positivo durante las décadas de 1940 y 1950, cambió bruscamente en los ochentas para identificarse con fuerzas reaccionarias al movimiento anti-apartheid, en estrecha conexión con las políticas del apartheid tendientes a la creación clandestina de grupos de choque que aparentemente se habían generado desde “el pueblo”. [...] *Askari*: guerrilleros capturados por el ejército sudafricano, torturados y utilizados muchas veces bajo amenazas como espías e infiltrados en las fuerzas anti-apartheid”. (Mónica Cejas, *Op. Cit.*, p.142 (nota 48 al pie de página). Cabe señalar que hubo algunos de esos “informantes” o traidores que simpatizaban con sus congéneres negros y se volvían así sus “informantes”; Mandela los consideraba héroes de la patria.

³¹² *Ibíd.*, p. 96.

Ambos actos, luchar contra la usurpación de sus tierras y facilitar la huida de los esclavizados, son, a nuestro juicio, una práctica del *ubuntu*³¹³; pues éste no puede realizarse plenamente sin la tierra o, en su sentido amplio, sin el territorio. Éste tiene un vínculo profundo con el *ubuntu*. En efecto, desde un horizonte africano bantú, el “*Ahantu*³¹⁴” (lugar y tiempo) es el “ser localizador”³¹⁵ que hace posible el despliegue de otras manifestaciones del *-ntu*³¹⁶ (“*muntu*”=persona o “ser que tiene la inteligencia”; “*kintu*”=cosa o “ser que no tiene la inteligencia” y “*kuntu*”=modo, manera o “ser modal”)³¹⁷. El “*Ahantu*”, según se entiende en la ontología africana bantú, se vuelve un lugar vital para el individuo y la comunidad; sitúa una comunidad humana, la ubica en un espacio y tiempo, lo cual otorga identidad, historia, cultura tanto a esa comunidad como a los individuos que la componen. Y puesto que existe una armonía entre las cuatro formas fenoménicas del *-ntu*, arrebatarles a los autóctonos sus tierras significa afectar duramente su lugar vital; en otros términos, ese hecho sería equiparable a asfixiarlos y aniquilarlos.

Desde esta perspectiva, resulta comprensible la colusión de los pueblos autóctonos sudafricanos con los esclavizados africanos fugitivos³¹⁸. Por un

³¹³ Asumimos el carácter anacrónico del uso de este término para referirse a sucesos del s. XVII. Aquí lo usamos por dos razones principales: 1) La vivencia de *ubuntu*, como cosmovisión africana, existía ya mucho antes de la llegada de los europeos; 2) Usamos *ubuntu* como sinónimo de “humanidad”, como una cualidad. Cabe recordar también que la noción de *ubuntu* como cosmovisión africana y como “humanidad” no se encuentra solamente en los pueblos bantú sino en casi todos los pueblos africanos del sur de Sahara; y según cada pueblo y cada lengua, el término o el concepto tiene nombre diferente.

³¹⁴ “*Ahantu*” es lo mismo que “*hantu*”. La forma de escribir algunas categorías filosóficas que se encuentran en lenguas bantú varía según la lengua que se tenga como referencia.

³¹⁵ Alexis, Kagame, *La philosophie bantú-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956, p.274.

³¹⁶ Según Kagame, este radical tiene un sentido genérico de “*un quelque-chose*”, (literalmente: “un algo”) “*un être*” (un ser). El determinativo viene a especificar ese “*un quelque-chose*”, y fija las diversas significaciones que hay que traducir filosóficamente. Véase: *Ibid*, p. 108.

³¹⁷ Véase: *Ibid.*, p. 116; Janheinz Jahn, *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963, p.138.

³¹⁸ Pese a que en algunos momentos de la historia de Sudáfrica, sobre todo durante la expansión hacia de los pueblos de cultura bantú hacia el sur del continente, surgieron conflictos entre estos últimos que eran en su mayoría agricultores, y los *khoikhoi* mayoritariamente pastores y recolectores. La conquista o dominación europea (holandesa y británica después) tenía una gran novedad: instauración del sistema de explotación esclavista parecido al que estaba vigente en las Américas; usurpación de las tierras y exclusión de los

lado, estos últimos estaban prácticamente en cautiverio, lejos de su “*hantu*”, en la imposibilidad de expresar su “*kuntu*”, y convertidos en el “*kintu*”; y, por otro lado, los autóctonos, debido a la usurpación de sus tierras, eran forasteros en su propio territorio. A ambos grupos les era negado su *ubuntu*, de ahí la solidaridad o la complicidad de los autóctonos en la recuperación del mismo.

Ahora bien, puede decirse que la vivencia de esas condiciones de negación de *ubuntu* fue el denominador común en la lucha tanto de los *khoikhoi*, en el s. XVII, como de los sudafricanos contemporáneos, en su mayoría negros, en el s. XX. Los primeros luchaban en contra de la usurpación de sus tierras por los *freeburghers* y los bóeres; y los segundos se levantaban en contra de la segregación racial organizada por la minoría blanca: descendientes de holandeses, británicos y, en cierta medida, de alemanes y franceses.

Las experiencias de deshumanización que ambos grupos vivieron, condujeron a la organización de la resistencia contra los opresores e invasores europeos. Lo más destacable de esos momentos de lucha lo encontramos, por un lado, en las dos primeras guerras de resistencia *khoikhoi*, llamadas “guerra *khoi-holandesa*” (1658-1677); y, por otro, en varios movimientos y organizaciones anti-apartheid de los sudafricanos del siglo XX, entre los cuales podemos mencionar al “ANC” (*African National Congress*) y al “PAC” (*Pan Africanist Congress*) y sus respectivos brazos armados. Estos movimientos y organizaciones llevaron a cabo muchas iniciativas de resistencia; entre ellas, cortas incursiones en las tierras usurpadas, guerra de guerrilla, huelgas y sabotajes políticos, económicos y culturales.

Si nos enfocamos más en los movimientos y organizaciones del siglo pasado, encontramos otras formas de resistencia de los sudafricanos “no-

autóctonos. Respecto de la expansión de pueblos bantú hacia el sur de Sudáfrica y los conflictos que resultaron de la misma, véase: Hilda Varela, *Sudáfrica: Las raíces históricas (de la historia antigua a la paz de Vereeniging)*, México, El Colegio de México, 2000, pp.35-45.

blancos”³¹⁹ contra el apartheid. Cuando el *National Party* (NP) ganó las elecciones, comenzó una era de discriminación racial más sistematizada; su triunfo en 1948 constituyó el inicio del sistema apartheid. A este respecto, Natalia Cabanillas señala que si bien “la institucionalización del racismo se inicia con la Unión Sudafricana desde 1910”³²⁰, el NP se destacó por ser el partido que “promulgó un conjunto de leyes por medio de las cuales se institucionalizó la segregación racial y étnica de la población, la desigualdad en el acceso a los recursos económicos (principalmente tierra y trabajo) y la represión sistemática de toda oposición política o desafío a las normas racistas vigentes”³²¹.

Las distintas etapas que tuvo el apartheid “fueron respondidas política y socialmente por movimientos de liberación, dentro de los cuales también se inscriben las distintas organizaciones de las mujeres”³²². Entre ellos cabe mencionar la *Defiance Campaigns* (las Campañas de desafío) y la *Civil Disobedience Campaigns* (Campañas de Desobediencia Civil), llevadas a cabo en la década de los 1950 en contra de las leyes que controlaban la movilidad de población³²³. Ante la masacre de civiles que se manifestaban en contra de la Ley de Pases, en Shaperville (Vereening), acaecida el 21 de marzo de 1960, y ante la consecuente decisión del NP de prohibir los partidos políticos, tanto el Congreso Panafricano (“PAC”, creado en 1958) como el Congreso Nacional Africano (“ANC”, fundado en 1912), “establecieron sus brazos armados para

³¹⁹ Si bien el grueso de los miembros de esos movimientos eran negros, se podían encontrar personas de otros grupos raciales tales como “*coloureds*” (mestizos y mulatos) e “*indians*” (sudafricanos originarios de la India); incluso había algunos blancos “comunistas” o “liberales” que simpatizaban con las causas de los movimientos anti-apartheid negros.

³²⁰ Cabanillas, Natalia, *Género y memoria en Sudáfrica post apartheid: la construcción de la noción de víctima en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (1995-998)*, México, El Colegio de México, 2011, p.29 (nota 61). La Unión Sudafricana fue uno de los resultados de la segunda guerra, llamada “anglo-bóer” (1899-1902). La derrota de los bóeres condujo a la anexión de sus dos “repúblicas” (Transvaal y Estado Libre de Orange) al Imperio británico.

³²¹ *Ibid.*, p. 30.

³²² *Idem.*

³²³ *Ibid.*, p. 32.

seguir operando en la clandestinidad, principalmente dedicados a realizar actos de sabotaje contra instalaciones del gobierno”³²⁴.

Otra organización destacada en esa compleja lucha de recuperación del *ubuntu*, fue la Organización Sudafricana de Estudiantes (*South African Students Organization*, “SASO”). Ésta surge a finales de la década de 1960 (entre diciembre de 1968 y julio de 1969) de un movimiento forjado en la ideología del “*Black Consciousness Movement*” (“Movimiento de la Conciencia Negra”), cuyo principal mentor fue Steve Biko³²⁵. Además de influir en la fundación de la “SASO”, dicha ideología también influyó de manera determinante “en la nueva generación de jóvenes y adolescentes africanos”.³²⁶ Estos jóvenes serán los primeros en levantarse en contra de la decisión del gobierno racista de imponer la impartición, en lengua afrikáans, de la mitad de horas curriculares, en escuelas bantú, es decir, para “negros”. Esa imposición llevó a “la movilización de más de quince mil estudiantes secundarios, el 16 de junio de 1976, en Soweto, [la cual] fue severamente reprimida”³²⁷.

Cabe también mencionar aquí al partido *Inkhata Freedom Party* (Partido de la Libertad *Inkhata*, en adelante “IFP”), el cual surge en esa misma década dentro de un ambiente de prohibición formal de los partidos políticos ANC y PAC. El IFP fue formado en 1975 por Gatsha Mangosutu Buthelezi, un trabajador miembro de la Liga de Jóvenes del ANC, tomando como modelo a la

³²⁴ *Ibid.*, p. 35.

³²⁵ “*Black Consciousness Movement*” fue un movimiento africanista que tuvo su auge en los años 1970; su ideología anti-racista, que estaba más cercana a los pensamientos de la “negritud”, se basaba en el principio de cambiar la mente del hombre negro para que recuperara la confianza en sí mismo y se emancipara del complejo de inferioridad ante el blanco. Los “verdaderos” negros, según Steve Biko, líder de dicho Movimiento, deberían trabajar mucho, sin la ayuda de los blancos, para cambiar las falsas imágenes de ellos mismos en términos de cultura, educación, religión, economía, etc.; deberían de tener fe en ellos mismos y esperanza en su futuro. Véase: Steve Biko, *I write what I like*, Chicago, University of Chicago Press Edition, 2002, pp. 48-53. Steve Biko fue asesinado en 1977, en su cárcel, por los policías blancos del sistema del apartheid. Para profundizar sobre este Movimiento, además del libro de Steve, consúltese también: Lindy Wilson, *Steve Biko*, 3rd impression, Sunnyside (Pretoria), Jacana Media, 2012; Chris Van Wyk (ed.), *We write what we like. Celebrating Steve Biko*, Johannesburg, Wits University Press, 2007.

³²⁶ Cabanillas, *Ibid.*, p. 37.

³²⁷ *Ibid.*, p. 38.

organización cultural zulú de la década de 1920, que se llamaba “*Inkhata*”; no obstante esta “etiqueta” y su fuerza histórica y simbólica, ese partido anteponía los intereses de los zulú a los de las demás etnias sudafricanas, lo cual llevó a su líder y fundador a hacer a veces alianzas que contravenían los principios o la ideología de lo que fue la organización cultural “*Inkhata*”. Un ejemplo ilustrativo de ello es la alianza que el *Chief* Buthelezi hizo con el NP en vista de debilitar más al ANC³²⁸.

Como ya hemos señalado arriba, y pese a la diferencia temporal, se puede afirmar que lo ocurrido en el siglo XVII, cuando los primeros holandeses arribaron al territorio sudafricano y se encontraron con los autóctonos, siguió sucediendo *mutatis mutandis* en el siglo XX. Y, a nuestro modo de ver, no cabe duda de que todos los movimientos de resistencia de los autóctonos sudafricanos estaban dotados de una fuerza inagotable que provenía del carácter no negociable de la reivindicación y recuperación del *ubuntu* que les era negado.

Ubuntu se convirtió en el elemento movilizador y aglutinador de las demandas de la mayoría de la gente que vivía bajo el yugo del poder opresor y racista de la minoría blanca. En este sentido, no es de extrañar la presencia de grupos “no-negros” que se sumaban a los movimientos anti-apartheid. Este aspecto también resulta comprensible si consideramos el hecho mismo de que lo humano es “lo análogo por excelencia”, entendiendo por análogo

lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algún respecto, y diverso de modo simple [...]; esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario³²⁹.

Desde esta perspectiva, lo humano no negociable se encuentra en todas las culturas; en parte igual y en parte distinto, pero predominando la diversidad.

³²⁸ Véase: Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*, Randburg, Macdonald Purnell, 1994, p.569.

³²⁹Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (2ª edición), México, ITACA/FFyL-UNAM, 2000, p. 38.

Por ello, lo humano se valora proporcionalmente desde lo distinto y, de forma igualitaria, desde lo idéntico.

Cuando se le niega a una persona su *ubuntu*, se amenaza lo que esa persona tiene de idéntico con todos los seres humanos; es decir, lo que compartimos todos. Si la persona amenazada es activamente consciente de ello, no puede quedarse tranquila; pensará en las posibilidades que hay para cambiar su inaceptable situación; buscará de algún modo los medios para liberarse y transformar su deshumana realidad. Así lo demostraron los autóctonos sudafricanos. Aunque el camino fue lento y sembrado con muchos desafíos, muertos, heridos y exilio, la lucha terminó con éxito cuando la mayoría de la minoría blanca accedió a la apertura democrática del país y, por ende, a poner fin al sistema oficial de segregación racial.

La experiencia sudafricana no está muy lejos de lo que pasó en “nuestra América”. En primer lugar, ambas se asemejan porque, como hemos enfatizado, la humanidad es una y no negociable; es algo que compartimos todos los seres humanos sin distinción alguno, de ahí que la humanidad sea la base de la igualdad. Pero esto se expresa o se dice de diferentes modos; de ahí la diversidad que particulariza esa humanidad y otorga identidad individual y colectiva. En segundo lugar, la experiencia sudafricana es similar a la situación de “nuestra América” por el hecho de que está inserta en el mismo largo y doloroso proceso de la expansión del capitalismo y modernidad europea. Es decir, ambas experiencias se han realizado en el “sistema mundo capitalista europeo” que creó la “inferiorización de la diferencia” y estableció la línea divisoria de la humanidad entre el ser humano (los blancos) y el no-ser humano (los otros). En esa división que conlleva la discriminación racial, el color ha sido un elemento determinante³³⁰: lo blanco, en términos fanonianos, se convirtieron en la zona del ser, y lo negro en la zona del no-ser, esto es, en la

³³⁰ Ramón Grosfoguel, *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura De Sousa Santos*: Artículo en línea: http://iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf p.98 (consultada 11/06/14).

zona de la negación de la humanidad. Al sentirse “humano”, el hombre blanco se adjudicó el derecho de conquistar y/o colonizar a los otros “no-humanos” o “subhumanos”, es decir “animales” (ya que no usan la razón), a fin de “civilizarlos”, esto es, “humanizarlos”.

4.2. La esclavitud y el racismo en Colombia

La base trágica de la esclavitud africana en “nuestra América”

Primero la conquista, y luego la colonización de América Latina y el Caribe, inauguraron lo que el filósofo latinoamericanista, Enrique Dussel, llama “el encubrimiento del otro”. Ese encubrimiento lo entendemos justamente como la deshumanización del otro, puesto que encubrir al otro es no querer verlo, es negarlo, opacarlo y hacerlo desaparecer; por extensión, es no reconocerlo como humano al mismo nivel de igualdad que los “encubridores”.

Este problema del encubrimiento de lo humano de los pueblos encontrados y dominados por los “encubridores”, estuvo siempre presente en el proceso de conquista y colonización de América Latina. Algunos momentos importantes de este asunto fueron, primero, la polémica “de los naturales” que se sucedió entre Bartolomé de las Casas y Juan de Sepúlveda en la Junta de Valladolid, entre 1550 y 1551; el punto crucial de esta discusión fue si los pueblos originarios tenían alma o no. Después, la expulsión de los jesuitas, en 1767, cuyo motivo fue, entre otras razones, el compromiso que muchos de estos misioneros asumieron de defender las lenguas y culturas de los autóctonos; hecho de suma relevancia, ya que muchas veces tal compromiso entorpecía la codicia de la Corona española. Por último, pero no menos importante, encontramos la abolición de la esclavitud que, sin menospreciar otros factores, también estuvo relacionada con el problema de lo humano de los esclavizados. Pese a otras razones, como la revolución industrial europea (de la segunda mitad del s. XVIII a la primera mitad del s. XIX), no cabe duda

de que muchos de los abolicionistas provenían de corrientes humanistas o estaban influidos por el humanismo. Aquí cabe señalar que, paradójicamente, el mismo problema de la humanidad del otro fue siempre el punto central tanto de la esclavización como de la abolición de la esclavitud practicada en el subcontinente americano.

Ahora bien, en cuanto a este último punto, la “Junta de Valladolid” constituye un verdadero parte aguas, pues como resultado directo de dicha Junta, se dejó de esclavizar oficialmente a los pueblos autóctonos y, en consecuencia, se permitió introducir africanos para trabajar como esclavos. Ese fue un momento histórico de extrema importancia en lo que entendemos por deshumanización de los africanos esclavizados, pues la decisión de empezar a traerlos a América viene precisamente del hecho de que, por un lado, los blancos (en este caso, los españoles), “seres humanos por antonomasia”, no podían hacer ese “trabajo vil”³³¹; por otro lado, los pueblos originarios tampoco podían hacerlo porque, en primer lugar, habían sido diezmados por lo duro e inhumano de ese trabajo y, en segundo lugar, porque ya se les había reconocido su humanidad como resultado de los esfuerzos de Fray Bartolomé de Las Casas por comprobar que sí tenían alma.

Desde esta perspectiva, la decisión de esclavizar a los africanos conllevó implícitamente la negación de su humanidad. Este importante evento histórico inauguró el largo proceso de esclavización de los africanos y, por ende, de su deshumanización; proceso cuyos efectos nefastos todavía siguen presentes hoy en día afectando a millones de afrodescendientes de “nuestra América”.

³³¹ Los trabajos viles (ejecutar o castigar a quienes se salían de la conducta establecida por los amos españoles, trabajar en los cañaverales y/o trapiches, ser matarife, etc.) envilecieron a los esclavizados, lo que posteriormente, en la república, contribuiría a la reproducción de prejuicios y discriminaciones hacia la gente negra. Véase: Juan David Montoya Guzmán & Jiménez, M., Orián, “¿Racismo sin raza? Esclavitud, discriminación y exclusión en el Nuevo Reino de Granada, 1573-1808”, en Claudia Mosquera Rosero-Labbé *et al.*, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 336.

A nuestro juicio, dicha decisión no fue de ninguna manera un hecho azaroso, y mucho menos fruto de una intuición genial. Fue más bien la continuidad de la puesta en práctica de imaginarios y representaciones que los europeos tenían de los africanos. Estos imaginarios y representaciones hundían sus raíces directamente en las ideologías políticas, culturales y religiosas del mundo “antiguo” (civilizaciones griega y romana), consolidadas en la Edad Media con la conquista árabe de la península ibérica y la reconquista española. Era lógico, por así decirlo, que los europeos que llegaron a tierras americanas cargaran con esas ideologías y que sus prácticas estuvieran también presentes en el “nuevo” continente; aunque, claro está, con algunas diferencias, ya que eran otras circunstancias, otro contexto.

Los africanos esclavizados no tenían que realizar solamente los trabajos domésticos, sino que además tenían que hacer otras faenas aún más pesadas como laborar en las minerías, en los trapiches azucareros, en los cañaverales, en las plantaciones de algodón, añil, tabaco, etc. Aunado a esto, no faltaban castigos y otros tipos de tratos verdaderamente inhumanos, como la “carimba”³³² aplicada a los esclavizados. Si bien hubo amos españoles y/o portugueses que mostraron un trato humano para con sus esclavizados, no cabe la menor duda de que la constante era la vivencia de situaciones infrahumanas e intolerables.

Desde la concepción bantú del ser, podemos concebir el tamaño de la tragedia de la siguiente manera: Durante la esclavitud, no sólo se convirtió al *muntu* (persona) en *kintu* (objeto, cosa) sino que, como ya hemos señalado anteriormente, se dio una “transmutación ontológica” generalizada: el *muntu* no estaba en su *hantu* (lugar); de alguna manera, los esclavizados fueron despojados de su *kuntu* (modo, manera de relacionarse con su mundo, vivirlo y expresarlo) y su *Nommo* (la palabra, el instrumento por excelencia para

³³² “Carimba” era la marca, con hierro candente, que les ponían a los esclavizados para indicar que eran propiedad de alguien. Véase: http://www.filosofia.cu/ifc/rccs/nos_33-34/33-34_Carimba_GLaRosa.htm (consultado el 29/04/12).

expresar su mundo). Por si esto fuera poco, la esclavización produjo una profunda confusión (“desorden existencial”) en la cosmovisión de los esclavizados, pues conllevó a la mezcla obligada de diferentes etnias provenientes de diferentes regiones geográficas y, por ende, de distintas tradiciones, organizaciones políticas, económicas, culturales, etc. Como veremos más adelante, hasta hoy en día las poblaciones afrodescendientes han venido arrastrando las consecuencias funestas de todo esto.

Antecedentes del racismo y exclusión social en Colombia

Las “razas” como las conocemos actualmente, son producto del racismo como ideología de dominación blanco-europea capitalista. No teniendo ningún supuesto biológico, el concepto de “raza” en las Américas fue llenado de significados, explícitos e implícitos, de acuerdo a los procesos histórico-sociales específicos de cada lugar. En el caso colombiano, la “raza” ha ido de la mano, como señala Claudia Mosquera, de la ideología del “mestizaje triétnico” (blancos, indígenas y negros), impulsada por el proyecto republicano del siglo XIX para “[distanciarse] discursivamente de las jerarquías de la sociedad de castas de la Colonia”³³³. Esa ideología quiso borrar la “raza” dejando intactas las estructuras socio-políticas que la produjeron. En esto se enmarcan el

³³³ Claudia Mosquera, R.-L., “La persistencia de los efectos de la ‘raza’, de los racismos y de la discriminación racial: obstáculos para la ciudadanía de personas y pueblos negros”, en Claudia Mosquera & al., *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 18. Cabe señalar que, según el filólogo Covarrubias (1611), en la Península Ibérica ‘casta’ significaba linaje y descendencia; es decir que, en España, el término era neutral. Pero, en el imaginario de la época, los vicios y las virtudes se transmitían mediante el linaje. De ahí que ese vocablo adquiriera un significado negativo o positivo según la valoración. Por ejemplo, en términos desfavorables, tenemos “villa casta” o “casta judía” (Torrejón, 1674); mientras en términos favorables, se encontraban expresiones como “casta pura”, “casta real” y “gran casta”. Ahora bien, en la sociedad colonial, en este caso, en Nueva Granada, la palabra ‘casta’ adquirió un nuevo significado y designaba a personas “de variado color con ancestro africano (mulatos, zambos, cuarterones, etc.) y en quienes pesaba el prejuicio de la ilegitimidad, la carga de la tributación y el estigma social” (Chaves, 1998), en suma, en la época colonial, “casta” tenía una carga de significado negativa. Todos estos autores citados en Max Hering, *Op. Cit.*, p.141.

racismo y la exclusión social a la colombiana. Pues ese “mestizaje triétnico” ha opacado o atenuado la dinámica social de la “raza”, donde lo blanco y, a menudo, lo “blanqueado” tienen más privilegios y más garantía de acceso a espacios públicos de conocimiento y de poder, en detrimento de lo negro y/o lo oscuro o lo menos “blanqueado”. Los intelectuales del “giro decolonial” enfatizan bien este aspecto cuando señalan que la situación colonial fue seguida por el colonialismo como modo de pensamiento; el racismo sería, bajo este enfoque, una de las manifestaciones del pensamiento colonialista³³⁴.

Sin lugar a dudas, el “mestizaje triétnico” está atravesado por la ideología racial o, más bien, racista. El término “raza”, como lo vimos en el primer capítulo de este trabajo, llega al continente americano cargado ya de significados que se fueron configurando en el transcurso de la historia del Occidente y en circunstancias específicas; como, por ejemplo, la conversión de los judíos y sarracenos, en el siglo XIV y principios del XVI, y los viajes a los países de Asia, en el siglo XVII. Al igual que en Europa, en las Américas prevaleció más el sentido peyorativo o negativo del concepto “raza”. De ahí que las castas, teniendo siempre algo de “sangre negra” y/o “indígena”, tenían “raza” o “defecto” y, por lo tanto, las personas que formaban parte de las castas eran consideradas como “razas”. Y dado que los imaginarios sobre la “sangre negra” la presentaban como defectuosa por excelencia, se sigue que los africanos, en este caso los esclavizados, eran la “raza” por antonomasia³³⁵.

Las Américas son el espacio donde nació la idea de “raza”, como la conocemos hoy³³⁶. Su significado proviene, antes que nada, de una idea

³³⁴ Véase: Aníbal Quijano, “La colonialidad del poder...”, *Op. Cit.*; Santiago Castro Gómez, “Descolonizar la Universidad...”, *Op. Cit.*

³³⁵ Llama la atención que ese significado siga presente en el portugués, la lengua greco-latina más cercana del español. Pues en portugués, “*ter raça*” significa, en el lenguaje propio, “tener ascendencia africana”, y, como lenguaje figurado, “ser fuerte”. Véase: <http://www.wordreference.com/ptes/ra%C3%A7a> (consultado el 07/07/14). A nuestro modo de ver, ahí está uno de los puntos fundamentales del funcionamiento del racismo en “nuestra América”: el africano o el negro tiene “raza”, es defectuoso constitutivamente, esto es, es malo en su ser; sin embargo, “ser fuerte” [físicamente] está relacionado con él. Aquí se observa un problema ontológico de fondo: la concepción negativa del ser del africano.

³³⁶ Aníbal Quijano, “¡Qué tal raza!”, en Claudia Mosquera, *ibid.*, p. 189.

negativa que se relaciona con lo defectuoso y/o lo malo, hecho que está a su vez ligado a la persona negra. Cuando se utilizaba esta palabra con la acepción neutral de linaje, origen, ascendencia, ser de “raza negra” era sinónimo de ser de “raza vil”; estamos pues otra vez en la “negatividad negra”. Sin embargo, no hay que perder de vista que la idea de “raza” llega a las Américas en el contexto de la Conquista y la “destrucción de las Indias”. En este continente los conquistadores ibéricos – portugueses y españoles – se encuentran con los pueblos originarios, a quienes imponen colectiva y peyorativamente el nombre de “indios”. De entrada, se establece una relación de dominación entre esos ibéricos y los “indios”, pues poner o imponer nombre significa tener poder sobre algo o alguien. En ese momento la idea de “raza” que tenían los ibéricos, según Quijano, no ligada aún a lo biológico, sino a lo cultural y religioso fue aplicada a los “indios”³³⁷; entonces la “raza india”, en el sentido de linaje, ascendencia u origen, era considerada como inferior, atrasada o incluso, en ocasiones, como una “raza” subhumana.

Tras la llegada de los africanos esclavizados, el concepto de “raza”, al decir de Quijano, cobró un nuevo significado: éste fue relacionado al color de la piel de “los esclavos secuestrados y negociados desde las costas de lo que ahora se conoce como África”³³⁸. Al igual que a los pueblos autóctonos del continente americano, pero con una diferencia muy notable, a todos los africanos se les impuso el nombre colectivo y despectivo de “negros”. Este nombre no aludía ni a la cultura, ni a la religión, ni a las lenguas de esos africanos, sino a la marca presente en su cuerpo: el color negro. En esta

³³⁷ Habría que matizar esta aseveración, ya que, según Hering, a principios del siglo XVI, con la conversión de los moros de Granada (1503), la impureza de la sangre (algo que se refería a lo cultural-religioso) comenzó a ser aplicado también al color de la piel y a la fisonomía (referencia al físico, al cuerpo). Véase: Max Hering, *Op. Cit.*, p.132. Es posible pensar, desde nuestra perspectiva, que muchos de los ibéricos que llegaron a las Américas, a finales del siglo XV y durante la primera mitad del siglo XVI, debieron haber utilizado ambos significados del término “raza”. Y puesto que el significado con connotación negativa (“raza” como “mancha”, “defecto”) era el “más usual y generalizado” en la península ibérica, se infiere que así también lo habían de usar esos ibéricos en las Américas, pero con la gran diferencia de que transferían ese significado negativo a los negros.

³³⁸ Quijano, *Idem*.

nominalización y marca de identidad basadas en el color de la piel de los otros (no-europeos) es obvia la relación de poder establecida por los europeos en su deseo de dominar y explotar durante su proceso de expansión capitalista.

Además, frente a esos “negros” esclavizados, dominados y aniquilados en su humanidad, los europeos construyeron su propia auto-imagen: los “negros” como antítesis de los europeos; de esta imagen empezó a emerger la fijación en la idea del color blanco como antitético al negro. A este respecto, Quijano observa que

durante la Conquista, los ibéricos [...] usan el término “negro”, un “color”, como consta en las crónicas de ese período. Sin embargo, los ibéricos aún no se identifican entonces a sí mismos como “blancos”. Este “color” no se construye sino un siglo después, entre los britano-americanos y antillanos durante el siglo XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos. Y, obviamente, allí *white* (‘blanco’) es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a *black* (*negro* o *nigger*), identidad de los dominados³³⁹.

El color negro y, obviamente, su significado negativo antecederon entonces al color blanco. En este sentido, la “raza” en su doble acepción se aplicó siempre negativamente al negro. Por un lado, éste tenía “raza” o era simplemente la “raza”; por otro, si se trataba de la acepción neutral de “raza”, no se refería desde luego a nada neutral ni mucho menos positivo el decir “raza negra”. En cambio, nunca se utilizó el color blanco para referirse a la “raza” en su acepción negativa, y cuando se trataba de una acepción neutral, el color blanco le agregaba al término “raza” un calificativo positivo. Así que al decir, por ejemplo, “raza blanca” no se disparaba ninguna negatividad sino todo lo contrario. Fue así pues que, con la fijación en el color de la piel, se dio otro paso³⁴⁰ en la “naturalización” o la “biologización” de la “raza”, evocando al cuerpo marcado por los distintos colores de piel.

³³⁹ *Idem.*

³⁴⁰ El primer paso se dio, como está señalado en el primer capítulo, en la península ibérica, en la baja o tardía Edad Media, cuando después de la conversión de los judíos, el concepto de “limpieza de sangre” dio un giro para consistir no en demostrar si uno era cristiano o no, sino en comprobar que no se tenía la sangre judía, mora o de algún hereje.

Pero, pese a que esa “biologización” de la “raza” ha sido determinante en el momento de discriminar racialmente a las personas no-blancas, no puede sostenerse que el color

ten[ga] algo que ver, necesariamente, con la biología o con algún comportamiento biológico diferenciado de parte alguna del organismo. [...] no existe indicio alguno [...] de que algo, en alguno de los subsistemas o aparatos del organismo (genital o sexual, de la circulación de la sangre, de la respiración, de filtro de toxinas y líquidos, de producción de glándulas, de producción de células, tejidos, nervios, músculos, neuronas, etc.), tenga naturaleza, configuración, estructura, funciones o roles diferentes según el “color” de la piel, o de la forma de los ojos, del cabello, etc.³⁴¹

El autor peruano concluye advirtiendo que el “color” se relaciona a la “raza” sólo en “términos de un constructo [socio-histórico] a otro”. Pues, si bien es cierto que el color y otras características externas del ser humano (forma y tamaño de diferentes órganos del cuerpo, por ejemplo) hacen parte del código genético de cada individuo – aspectos que aluden a lo biológico –, es sin embargo insostenible científicamente que dichos “accidentes biológicos” se refieran “a la configuración biológica del organismo, a las funciones y comportamiento o roles del conjunto o de cada una de sus partes”³⁴². Es decir, no se puede demostrar científicamente, por ejemplo, que un color determinado sea superior a otro; o que una determinada forma de labios o de nariz sea indicio de superioridad o inferioridad de la cultura o de la inteligencia de un individuo. Y fue justamente en contra de esa “naturalización” o “biologización” del “color” y/o de la “raza” que se erigieron, como lo hemos mencionado en el primer capítulo, las teorías de Mendel y de Franz Boas, entre otras, rechazando que las diferencias raciales sean innatas y que exista una jerarquía racial, respectivamente.

³⁴¹ *Ibid.*, pp.189-190.

³⁴² *Ibid.*, p.190.

La inclusión-exclusión de los afrodescendientes en Colombia

El racismo y la exclusión social que se viven actualmente en Colombia se relacionan con esas ideas que surgieron en Occidente, más específicamente en la península ibérica, y que al llegar a América se desarrollaron y se llenaron de nuevos contenidos y significados, aun cuando la base sobre la que descansaban seguía siendo la misma. En el caso específico de Colombia, son las ideas del racismo científico de los siglos XIX y XX y sus contrapartes las que han moldeado el racismo y sus sucedáneos.

Como se mencionó arriba, el discurso republicano decimonónico en Colombia se emparentó con las ideas liberales anti-racistas, alzando la “bandera” del “mestizaje triétnico” proveniente de las “tres razas madres” (Europa, África y América). El objetivo principal era marcar el cambio “de un orden colonial y monárquico a uno republicano”³⁴³; el paso de la sociedad esclavista y “estamentaria”, esto es, sociedad de castas³⁴⁴, a la sociedad de ciudadanos, o sea, sin castas. Sin embargo, el daño ya estaba hecho, pues fueron más de tres siglos de ideología racista los que lograron construir exitosamente las estructuras sociales y políticas de dominación, partiendo de la supuesta superioridad del “color” o “raza” blanca, hecho a cual el holandés Van Dijk denomina “euroracismo” (cfr. cap. 1).

La investigadora colombiana Claudia María Leal León abunda en esa misma línea, aunque de forma diferente, cuando señala que después de la

³⁴³ Claudia M. Leal León, “Usos del concepto ‘raza’ en Colombia”, en Claudia Mosquera R.-L., *Ibid.*, p.430.

³⁴⁴ La “sociedad de castas” alude a un sentido más amplio del concepto “casta”, en este sentido, “se refiere a todo el sistema de clasificación de la población colonial, que tenía como base tres troncos de origen geográfico distinto [Europa, África y América] (Mörner, 1969). La posición de las personas y los grupos sociales en la Colonia dependía de su adscripción a uno de estos tres grupos [españoles, africanos e indígenas]. El orden resultante se asumía natural y tenía un carácter moral”. En la clasificación de esos tres grupos, los españoles, por su “cuna o linaje”, se consideraban como más virtuosos y tenían más privilegios; en cambio, a los africanos y sus descendientes les tocaba la escala más baja, la mayoría era esclavizada, y tanto a los libertos como a los esclavizados les tocaba una serie de prohibiciones, por ejemplo andar de noche por las ciudades... Véase: Claudia M. Leal León, *Ibid.*, p.392.

independencia los republicanos quisieron “borrar” la “sociedad de castas”, usando más el concepto de “raza” que el de “casta”, sin embargo este último seguía usándose. Es decir “raza” no reemplazó a “casta” con sólo usar una barita mágica, sino que fue necesario “un largo proceso en que se observ[aron] muchas ambivalencias en cuanto al uso de ambos términos”³⁴⁵. Además, hay que recordar que la mayoría de los próceres de la nación colombiana pertenecía de alguna forma al antiguo régimen; esto es, a la sociedad que construyó el concepto de “casta” para “controlar [...], identificar y diferenciar a los individuos”³⁴⁶; una sociedad donde “las castas se convirtieron en un axioma de las relaciones interpersonales y un regulador social”³⁴⁷.

Sin embargo, es importante mencionar que esos próceres o élites estaban divididos principalmente en dos grupos según el interés político, económico y cultural: los conservadores y los liberales. Si bien ambos usaban, de forma intercambiable, los dos conceptos de “casta” y “raza”, con la predominancia del uso cada vez mayor de “raza”, fue un liberal, médico e higienista, Jorge Bejarano, quien cuestionó, por primera vez, la pertinencia del concepto y las implicaciones de su utilización³⁴⁸, anticipándose así a los científicos “sociales” y “naturales” de la segunda mitad del siglo pasado. En este mismo sentido, cabe destacar que entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, se encuentran ya los conceptos de “pueblo”, “población”, “nación”, “tronco étnico”, “sangre”, entre otros, como sinónimos de “raza”³⁴⁹.

Ahora bien, en su preocupación por construir del Estado-nación colombiano moderno, las élites políticas e intelectuales se enfrentaron con el

³⁴⁵ *Ibid.*, p.398.

³⁴⁶ Hering, *Ibid.*, p.141.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.150.

³⁴⁸ Véase: Jorge Bejarano Martínez, “Quinta conferencia y Sexta conferencia”, en Luís López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura, Bogotá, Imprenta Linotipos de El Espectador, 1920. Citado en Eduardo Restrepo, “Imágenes del ‘negro’ y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX”, en *Revista de Estudios Sociales* n°27, Bogotá, Agosto de 2007, p.55.

³⁴⁹ Véase: Eduardo Restrepo, *Ibid.*; Claudia M. Leal León, *Ibid.*, p.402.

problema de las castas; un problema que hoy podríamos visualizar como concerniente a las mezclas étnico-raciales. Dichas élites

veían como su deber crear y definir una nación que pudiera competir en el escenario mundial, una nación que pudiera ser moderna y progresiva de acuerdo con los principios del pensamiento liberal que invadieron a América Latina, especialmente provenientes de Inglaterra, Francia e incluso de los Estados Unidos³⁵⁰.

Entonces, ¿cómo crear y definir una Colombia moderna y progresiva teniendo el “pasivo colonial” de la heterogeneidad racial? En otras palabras, ¿las mezclas raciales son una oportunidad o un freno para alcanzar la meta de crear una Colombia “a imagen y semejanza” de los países arriba mencionados? Una cosa era obvia: en aquellos países no había mezclas de razas o, si las había, eran insignificantes en comparación con Colombia; allá la “raza blanca”, considerada como “superior”, era mayoritaria y dominaba. El dilema consistía entonces en cómo hacerle con “la naturaleza claramente mezclada de la población contra las connotaciones claramente blancas de progreso y modernidad”³⁵¹.

La mayoría de esas élites hizo, por así decirlo, una “transmutación axiológica” reconociendo a las mezclas “étnico-raciales”, esto es, el mestizaje, como algo bueno y como una vía de salida tanto del dilema de la identidad nacional como de la modernización y progreso de la nación colombiana. Desde ese momento, para ellas “el nuevo hombre mixto podía ser [...] el símbolo de la identidad colombiana”³⁵² pues en el mestizo (“producto” de la unión entre indígenas y españoles) se encontraba la parte especulativa, es decir la cultura, la civilización [occidental]; y en el mulato (“producto” de la mezcla entre negros y blancos), la inclinación al progreso material³⁵³. En otras palabras, el

³⁵⁰ Véase: Leopoldo Zea, *The Latin American Mind*, Norman, University of Oklahoma Press, 1963; Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento social colombiano en el siglo diecinueve*, Bogotá, Ed. Temis, 1964. Ambos citados en Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza...*, p.40.

³⁵¹ Wade, *Ibid.*, p.41.

³⁵² Óscar Almario García, “Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia”, en Claudia Mosquera, L.-R. *et al.*, *Op. Cit.*, p.375.

³⁵³ Véase: Restrepo, *Ibid.*, p.52.

mestizaje entre los “tres troncos étnicos” sería la base, pese a sus “dudosos méritos”, de proyectos nacionales.

Pero para muchos estudiosos del racismo a la colombiana – Mara Viveros, Claudia Mosquera, Peter Wade, Eduardo Restrepo, Arturo Escobar, Jaime Arocha, Fernando Urrea, entre otros -, en esa ideología del mestizaje como forjadora de la identidad nacional está la base de la discriminación racial y exclusión social de los negros o afrodescendientes e indígenas en la Colombia de hoy en día. Entre las principales razones que aducen tenemos, primero, la concepción negativa y/o ambivalente del mestizaje; segundo, la mediación de las élites criollas en la construcción de la identidad nacional y, por lo mismo, la jerarquización racial; y, tercero, la “geografización” o regionalización “étnico-racial”. Estas razones se conjugan para dar forma a un entramado racista y excluyente; esto es, un mundo en donde se entretujan relaciones de poder, jerarquía y diferencia a través de los privilegios del color de piel blanco. Veamos un poco más en detalle esas razones.

Durante la Colonia, no sólo estaba prohibido el cruzamiento entre las tres “razas” sino que, además, cada grupo “racial” debería vivir en el espacio que le correspondía: los españoles, en general, en los centros de la ciudad o en las haciendas y/o minas, o cerca de ellas; los africanos esclavizados en las casas de sus amos, o muchas veces en casitas o cuartos apartados de las mismas; mientras que los indígenas vivían o deberían vivir en las “repúblicas de indios”. Pero todos los estudiosos del tema están de acuerdo en que esa prohibición no era seguida al pie de la letra. Y esto debido a las especificidades de las dinámicas de las colonias iberoamericanas³⁵⁴. Algunas de esas especificidades son, por ejemplo, la no esclavización de los indígenas; la figura del negro libre y la presencia cada vez mayor de negros libertos; y la cada vez

³⁵⁴ Para un estudio detallado sobre las diferencias entre las colonias iberoamericanas y las colonias anglosajonas en las Américas, véase: Roger Bastide, *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969; Philip Curtin, *The rise and fall of the plantation complex: essays in Atlantic history*, Cambridge University, New York, 1990; Magnus, Mörner, *Race mixture in the history of Latin America*, Ed. Little-Brown, Boston, 1967.

más importante presencia de mestizos y mulatos. En este último caso, existía la dificultad de definir, por un lado, el particular estatus del mestizo quien, a menudo, podía fácilmente pasar como blanco y reivindicar los privilegios correspondientes; y por otro, la ambigüedad en la determinación del estatus del mulato, quien podía acceder sin mayor dificultad tanto al mundo de los negros como al de los blancos.

En ese mundo de prohibiciones decretadas desde arriba y allende el atlántico, existían “válvulas de escape” al control social basado en la jerarquización racial. El laxismo legal y/o moral era parte de la realidad colonial. Es en este sentido que debemos entender, de hecho, las clasificaciones fantasiosas de las castas. Leal asevera, en esta línea, que “las pinturas de castas peruanas y mexicanas del siglo XVIII [...] ilustran los esfuerzos por clasificar a los grupos mezclados en casillas bien definidas para mantener un orden resquebrajado”³⁵⁵. Ese orden, ilustrado por las pinturas, “pone de manifiesto de manera clara el papel de la clasificación como forma de hacer visible y estable una sociedad cada vez más fluida. [Era] una manera de representar aquello que no era representable; un intento de cuantificar y, por tanto, controlar el rigor social colonial que se desvanecía”³⁵⁶.

Ahí están ya la ambivalencia y la dicotomía *sui generis* del mundo del mestizaje. Si bien las mezclas “raciales” eran consideradas como negativas, nadie podía detenerlas. El mestizaje “era negativo desde el punto de vista del blanco y del indígena, [ya que] para el blanco siempre fue considerado algo ‘envilecedor’, era una ‘macha de color vario’ (Lavallé, 1990); [y] para el indígena era, igualmente, algo ignominioso”³⁵⁷. El calificativo “mestizo”, según Jaime

³⁵⁵ Claudia M. Leal León, *Ibid.*, p.393.

³⁵⁶ Ilona Katzew, “Casta Painting: Identity and Social Stratification in Colonial Mexico”, citado en Claudia M. Leal León, *Ibid.*, pp.393-394. Disponible en pdf en línea: http://www.tufs.ac.jp/ts/society/masaaki/kyositu/kogi/shiryo/Cummins_CastaPainting_2.pdf (Consultado el 12/07/14).

³⁵⁷ Hering, *Ibid.*, p.141.

Jaramillo Uribe, era considerado, a mediados del siglo XVII, como insultante³⁵⁸, pero pese a ello, el proceso siguió dándose.

Cuando las élites políticas e intelectuales colombianas empezaron a forjar la identidad nacional, el problema del mestizaje estuvo siempre presente. Se encuentra claramente plasmado en la obra de dos hombres que representan los dos grupos de intelectuales y políticos de la segunda mitad del XIX. Se trata, por un lado, de la obra del parlamentario liberal José María Samper, “*Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas)*”, texto de 1861; y, por el otro, de la del conservador Sergio Arboleda, “*La República en la América española*”, texto de 1867. Ambos tenían en común la misma preocupación y ésta era, a su vez, compartida por todas las élites latinoamericanas decimonónicas: consistía en “comprender las causas del estancamiento de sus países y en encontrar una salida que los encaminara por la senda del progreso”³⁵⁹; tarea para la cual la realidad del mestizaje era algo innegable.

Tanto Samper como Arboleda reconocieron a las tres grandes “razas” de la humanidad como constitutivas de los colombianos, la europea, la africana y la asiática (de la que proviene el subgrupo indígena). Sin embargo, cabe mencionar, para ellos el término “mestizo”, en el sentido estricto, no hacía referencia al negro porque, desde la clasificación colonial, el mestizo era el producto de la unión entre blancos e indígenas³⁶⁰. A nuestro juicio, esto resulta relevante porque muestra cómo el problema conceptual y práctico de inclusión y exclusión del negro en la mayoría de las naciones hispanoamericanas está ya en la concepción misma de dichas naciones como

³⁵⁸ *Idem.*

³⁵⁹ Leal, *Ibid.*, p.401. Cabe recordar que, en ese entonces, apenas la esclavitud venía siendo abolida en Colombia. Se abolió jurídicamente por la Ley del 21 de julio de 1851, pero que entró en vigor el 1° de enero de 1852, y que fue incluida después en la Constitución liberal de 1853. Fue la primera vez que una Carta Magna colombiana reconoció la abolición de la esclavitud en Colombia.

³⁶⁰ Véase: Peter Wade, *Música, raza y nación: música tropical en Colombia*, Bogotá, Vicepresidencia de la República, [2000] (2002), citado en Claudia Leal, *Ibid.*, p.420.

“mestizas”. Una vez hecho este paréntesis, continuemos pues con nuestros autores. Para ambos, las tres grandes “razas” se mezclaron en Colombia y produjeron, a su vez, otras “razas”; “Arboleda habla de la ‘raza bárbara’, mezcla de todas las razas [...] Samper prefiere hablar de razas ‘promiscuas’³⁶¹.

Esos calificativos relativos a la “raza” se construían, según Leal, a partir de dos criterios fundamentales: el físico y el cultural³⁶². Lo físico incluía la “sangre” y lo que hoy se considera como fenotipo de las personas: los rasgos físicos específicos (cabeza, nariz, labios, cabello, etcétera) y el color de la piel; mientras que lo cultural evocaba aspectos del comportamiento o del carácter de la gente, las creencias, las tradiciones, la moralidad, etcétera. Desde esta perspectiva, la “raza bárbara”, como la llama Arboleda, entra en los dos criterios; mientras que la “raza promiscua”, como la nombra Samper, se definiría como tal en términos de moralidad o costumbres, aunque también tendría algo que ver con lo físico.

Otros aspecto de la posición ambivalente de estos dos intelectuales respecto al mestizaje los encontramos, por ejemplo, en la afirmación de Samper, quien asegura que

la evidente inferioridad de las razas madres (la africana negra y la indígena cobriza) y su degradación mas ó menos profunda, auxiliadas por un clima en que todo fermenta [...] han producido en el zambo una raza de animales cuyas formas y facultades la humanidad tiene repugnancia en encontrar su imagen o una parte de su gran ser³⁶³.

En esta aseveración se evoca al clima como otro factor importante. La geografía fue otro tema preponderante en el asunto del mestizaje y del futuro de la nación colombiana. Samper afirma que la “ley de geografía” era la que determinaba qué tipo de raza iba a habitar qué lugar, y lo demuestra argumentando que

³⁶¹ Sergio Arboleda & José María Samper, citados en Leal, *Ibid.*, pp.401-402.

³⁶² Estos criterios se encuentran también en el debate de los intelectuales colombianos sobre el problema de “razas” en Colombia, que se llevó a cabo en 1920. Ahí se llegó incluso a hablar del “alma de la raza”. Véase: Eduardo Restrepo, *Op. Cit.*, p.58. Esos criterios recuerdan también la dicotomía epistemológica cartesiana de cuerpo y alma que, según Todorov, fue necesaria para la emergencia del pensamiento racial.

³⁶³ Samper, citado en Leal, *Ibid.*, p. 405. El subrayado es mío.

los blancos e indios de color pálido bronceado y los mestizos [...] quedarían aglomerados en las regiones montañosas y las alti-planicies; mientras que los negros, los indios de color rojizo y bronceado oscuro, y los mestizos procedentes de su cruzamiento, debían poblar las costas y los valles ardientes³⁶⁴.

Tanto Samper como Arboleda están de acuerdo con esta división geográfica de las “razas”. Además, piensan que el clima de esas diferentes zonas determina el carácter de cada una de ellas y, contribuye, de ese modo, a formar la constitución social y moral de los pueblos. Arboleda agrega que “la geografía es ‘inevitable y fatal’: cada grupo está condenado a vivir en cierto medio, que a la vez moldea su forma de ser”³⁶⁵. ¡Estamos pues en un determinismo geográfico puro y duro!

Ambos autores consideran que fue la diversidad geográfica de Colombia quien hizo posible la diversidad “racial”, pues permitió que las tres “razas” proliferaran en el mismo territorio. En los lugares inhóspitos, se dan los blancos; en las costas atlánticas y pacíficas, y valles ardientes (por ejemplo, el Valle del Cauca), se reproducen abundantemente los negros y un tipo de indígenas; y en los lugares no tan adecuados para negros (zona andina), allí prosperan los blancos y otro tipo de indígenas. Para ambos intelectuales, la geografía colombiana constituye un factor determinante y positivo, pues consideran que la diversidad racial que produce puede ser una fuente de vigor para Colombia; la geografía es vista como una bendición de la Providencia que, en palabras de Samper, quiso hacer del Nuevo Mundo “el teatro de la fusión y reconciliación de las razas, inaugurando así las bases de una nueva civilización [...] *mestiza*”³⁶⁶. ¡Asombrosa coincidencia con las ideas vasconcelistas de la famosa “raza cósmica”³⁶⁷!

³⁶⁴ *Ibid.*, p.407.

³⁶⁵ *Idem.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p.408. Cursivas de la autora.

³⁶⁷ El mexicano José Vasconcelos, en términos parecidos, hablaba de una “humanidad futura” que surgiría en América Latina – según él, tierra idónea por tener la facilidad de simpatía por los extraños – por medio de la mezcla de todas las razas del mundo. Véase: José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México, Asociación Nacional de Libreros, A.C., 1983, p.24.

Para ambos autores, el mestizaje constituye el elemento latinoamericano por excelencia, y es también el factor clave para el futuro de la región. Sin embargo, el mestizaje es visto como transitorio: una “situación temporal [que] llevaría a la conformación de una sociedad mestiza pero caucásica [...], es decir que el mestizaje se entendía como un proceso de blanqueamiento”³⁶⁸. Aquí aparece de nuevo la construcción conceptual ambivalente del mestizaje. Pero antes de ver más a detalle el mestizaje como blanqueamiento y, consecuentemente, la discriminación racial y exclusión social en Colombia, veamos un punto que estaba también en pugna entre políticos e intelectuales conservadores y liberales respecto a la organización del nuevo Estado.

Para el conservador Arboleda, la religión católica debería jugar un papel preponderante en “moralizar” y hermanar a las tres “razas” para avanzar hacia la civilización anhelada y evitar a la nación caer en la anarquía³⁶⁹. El liberal Samper, en cambio, propone el mestizaje como garantía de la democracia, la cual eliminaría todo tipo de privilegios o de predominio aristocrático, en la nueva nación. Para él, “la democracia es el gobierno natural de las sociedades mestizas”³⁷⁰. Pero, en esa sociedad democrática de Samper, no todos los ciudadanos eran idóneos para disfrutar de la libertad; sólo los blancos podían ya disfrutarlo, las demás “castas” tenían que ser educadas primero para el disfrute de ese bien. Se ve pues nítidamente esa ambivalencia y dicotomía que han acompañado a la conceptualización del mestizaje durante la segunda mitad del siglo XIX.

En el caso que nos concierne, el mestizaje pensado y propuesto por la mayoría de los políticos e intelectuales de “nuestra América”, tiene como base la idea de que lo negro y lo indígena son algo negativo y, que lo que debe buscarse es el blanqueamiento de la nación. Esta idea proviene de la Colonia:

³⁶⁸ *Idem.*

³⁶⁹ Véase: *Ibid.*, p.410.

³⁷⁰ *Idem.*

En su análisis de las pinturas de castas del virrey Amat, Juan Carlos Estenssoro afirma que “la serie ilustra las transformaciones de negras e indias, hasta convertirse en españoles (o no), pero nunca a la inversa” [...] Es decir, dichas pinturas muestran procesos de blanqueamiento³⁷¹.

La idea de que “Ser negro o indígena era malo, ser blanco era bueno”³⁷² toma fuerza en la segunda mitad del s. XIX y llevará, en la primera mitad del siglo XX, a la creación de las políticas de inmigración destinadas a atraer a los inmigrantes europeos y mantener alejados a los negros. La presencia de los negros durante todo el período colonial, fue lo que posibilitó en gran medida la prosperidad de la clase social acomodada, conformada por el clero, los intelectuales y los políticos. Pero, aunque útiles e irremplazables, los negros eran vistos como materia inservible para el desarrollo de la nación. Aquí se ve claramente como el discurso del mestizaje y su puesta en práctica coexistieron con la discriminación del negro e indígena³⁷³.

Ese carácter discriminatorio del nacionalismo mestizo queda plasmado en las palabras del geógrafo Agustín Codazzi quien fue parte, a principios de la década de 1850, de la Comisión Corográfica que tenía como objetivo “planear y examinar la nueva república y evaluar sus posibilidades de desarrollo”³⁷⁴. En los resultados de esa Comisión, y refiriéndose a los negros de la provincia del Chocó, Codazzi apunta: “una raza que casi en su totalidad pasa sus días en una indolencia semejante, no es la que está llamada a hacer progresar al país”³⁷⁵. Otro corógrafo, secretario de la Comisión, Santiago Pérez (hermano mayor del escritor, periodista, político y geógrafo colombiano, Felipe Pérez) publicó, como recuento personal de sus viajes, algunos artículos sobre los chocoanos en los que resalta la “salvaje estupidez de la raza negra, su insolencia bozal, su espantosa desidia y su escandaloso cinismo”³⁷⁶. En ese

³⁷¹ *Ibid.*, p.409.

³⁷² Wade, *Op. Cit.*, p.40.

³⁷³ Véase: *Ibid.*, p.42.

³⁷⁴ Olga Restrepo, “La Comisión Corográfica y las ciencias sociales”, pp. 131-158. En Arocha, Jaime y Nina de Friedemann (compiladores), *Un siglo de investigación social. La antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, 1984. Citado en Wade, *Ibid.*, p.44.

³⁷⁵ Citado en Wade, *Idem.*

³⁷⁶ *Idem.*

mismo periodo (segunda mitad del XIX) varios intelectuales, políticos y hombres influyentes se expresaron de los negros en los mismos términos negativos y deshumanizantes. Basta aquí con citar al ya mencionado liberal José María Samper, quien comparando a los negros de la región costera del Caribe colombiano con los blancos, escribió en 1868 lo siguiente:

[el negro es] hombre primitivo [...] semisalvaje y retostado por el sol tropical [...], hijos más bien de la ignorancia que de la corrupción; el europeo [es] activo, inteligente, blanco y elegante, muchas veces rubio, con [...] mirada penetrante y poética [...] el boga [colombiano], descendiente de África e hijo del cruzamiento de razas envilecidas por la tiranía, no tiene casi de la humanidad sino la forma exterior y las necesidades y fuerzas primitivas³⁷⁷.

Como ya hemos señalado, esa negatividad proyectada hacia los negros acompaña siempre a la visión ambivalente del mestizaje, estimado como piedra angular de la construcción del nuevo Estado-nación colombiano. Poco más de medio siglo después de la publicación de los resultados de la Comisión corográfica y, asimismo, de los trabajos de Samper y Arboleda, el discurso de los intelectuales de la primera mitad del s. XX respecto a los negros y al mestizaje seguía siendo, prácticamente, igual al de sus congéneres decimonónicos. Un eco de ello lo encontramos en el debate público de 1920 sobre “los problemas de la raza en Colombia”. Las prominentes figuras de ese debate, en cuanto al tema que nos concierne, fueron el médico, educador y político, Miguel Jiménez López; el médico higienista y político, Jorge Bejarano Martínez; y el psiquiatra y político, Luis López de Mesa. Este último recopiló las conferencias dictadas allí y publicó un libro que lleva el mismo título del debate.

Entre las imágenes sobre los negros manejadas en dicho debate, encontramos alusiones a la degeneración de la raza y del mestizaje, afianzadas en aspectos climáticos y geográficos. Jiménez, por ejemplo, considera que si bien el mestizaje pudiera ser la solución al problema, el mestizo no parece ser muy apto para el proyecto de nación porque su falta de voluntad, “traducida por la inconsistencia de los afectos, por la movilidad de ideas y por la falta de

³⁷⁷ Citado en Wade, *Ibid.*, pp.44-45. Subrayado mío.

dominio propio, lo ha mostrado bien poco organizado para la vida democrática y autónoma”³⁷⁸. Respecto a la “raza blanca pura”, su favorita, opina que ésta se encuentra en peligro pues la salud de los blancos ha sido duramente afectada por la altura y las endemias e intoxicaciones de la zona³⁷⁹. Los negros que prosperan en los climas bajos (las costas y los valles), en cambio, parecen ser, en su opinión, más aptos y “fecundos” por lo que no duda en predecir que en el futuro predominará la “raza negra”³⁸⁰, de ahí el miedo a que se “ennegrezca” (con toda la carga peyorativa que conlleva el verbo) la nación colombiana. Con estos argumentos, Jiménez justifica la necesidad de poner en práctica el proyecto que tiene en el corazón: implementar políticas favorables a la inmigración europea, de la cual se espera que genere una vida altamente civilizada.

Según Eduardo Restrepo, esta misma argumentación es esgrimida por el conservador Laureano Gómez quien, a finales de los años veinte, en sus Conferencias en el Teatro Municipal de Bogotá, advertía ya sobre la amenaza que para la nación representaba la prevalencia de la raza negra y la describía como un elemento irruptor del orden político y económico del país:

En las naciones de América donde preponderan los negros reina también el desorden. Haití es el ejemplo clásico de la democracia turbulenta e irresponsable. En los países donde el negro ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y el Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política, con sólidas bases de estabilidad³⁸¹.

Encubierto por el corolario de incentivar la inmigración de blancos europeos (que vendrían suplantar a los ya “*personae non gratae*” negros), en la cita anterior podemos ver el deseo “etnocida” hacia los negros. ¡Sí, los negros útiles

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ Véase: Miguel Jiménez, “Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares”, en: Luis López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura, Bogotá, Imprenta Linotipos de El Espectador, 1920, p.352. Citado en Eduardo Restrepo, *Op. Cit.*, p.48.

³⁸⁰ Jiménez, *Ibid.*, p.353. Citado en Restrepo, *Idem.*

³⁸¹ Laureano Gómez, [1928] (1970). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*, Bogotá, Editorial Revista Colombiana Ltda., [1928] (1970), p.48. Citado en Restrepo, *Ibid.*, p.49, nota n°4 al pie de página.

e imprescindibles en el Reino de Nueva Granada, se vuelven indeseables y no bienvenidos en la República de Colombia!

Pese a su desacuerdo en algunos puntos planteados por Jiménez sobre a la degeneración de la raza en Colombia, los otros dos intelectuales, Jorge Bejarano y Luis López de Mesa, coinciden con él en su visión sobre la influencia negativa de los negros en Colombia y, asimismo, en la necesidad de detener el proceso de oscurecimiento de la población, sobre todo en las regiones tropicales³⁸². Bejarano habla en los mismos términos de Samper, pues considera a la geografía como un elemento “fatal e inevitable”. López de Mesa, por su parte, divide a Colombia en dos áreas geográficas según la altitud: de tres mil a mil quinientos de altura, y de mil quinientos hasta el nivel del mar. En los niveles altos se encuentran mayoritariamente a blancos, un tipo de indígenas y sus mestizos; mientras que en los niveles bajos, viven mayoritariamente los negros, otro tipo de indígenas y sus mestizos (mulatos, zambos, entre otros). Además, hace un llamado al hombre de origen europeo, que se había replegado a las Cordilleras, a regresar a la zona baja ya que allí “reside el escollo más grande en contra de la civilización y la raza”³⁸³.

López de Mesa manifiesta una actitud *denigrante* hacia la población de las zonas bajas, pero también reconoce la fortaleza de la “raza negra”³⁸⁴ y ve en ello no sólo la razón principal de su esclavización en las Américas, sino también el factor que le ha permitido sobrevivir y prosperar en lugares inhóspitos y prevalecer en la mezcla racial. Sin embargo, el hecho de que la “raza negra” predomine no implica que no pueda diluirse en un futuro relativamente cercano; es por ello que, al igual que otros, el autor propone

³⁸² Es sorprendente ver que esos intelectuales y políticos escasamente mencionan a los negros en relación con la esclavitud y su influencia en la música popular colombiana. Véase: Wade, *Ibid.*, p.50.

³⁸³ Luis López de Mesa, “Segunda conferencia y Tercera conferencia”, en L. López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura*. Bogotá, Imprenta Linotipos de El Espectador, 1920, p180. Citado en Restrepo, *Ibid.*, p.50.

³⁸⁴ Wade nos recuerda que en los debates que se dieron respecto al mestizaje, “la glorificación de lo negro era generalmente más silenciosa” (Wade, *Op. Cit.*, p.42.)

frenar la inmigración más o menos clandestina de los afroantillanos para permitir que la “raza blanca” absorba a la “negra”. De esta absorción, considera, saldría “un tipo ligeramente trigüeño, un poco a la manera árabe, de buen porte y bellos ojos, temperamento festivo, simpatía y generosidad, como es notorio en los octavotes y *tipos de transición*”³⁸⁵.

En este deseo explícito de que el negro se convierta en trigüeño y, a su vez, el trigüeño devenga paulatinamente en blanco (o “mestizo caucásico”, en términos de Samper) existe una carga enorme de discriminación y exclusión social hacia la raza negra. La visión de este autor sobre el mestizaje colombiano como un momento transitorio, ampliamente compartida por sus congéneres decimonónicos, no sólo no incluye a los negros en el concepto de nación sino que, por el contrario, los saca de ella, los borra del panorama; en vez de ser positiva e incluyente que busque asimilar a lo negro y a lo indígena, pretende aniquilarlos.

Esta idea de mestizaje como tendencia hacia el blanqueamiento es pues en sí misma ya discriminatoria y, siéndolo, se autodestruye, porque imposibilita la eclosión de la utopía que pregona: la nación mestiza volcada a la modernidad y progreso. En este sentido, Wade no puede ser más contundente cuando advierte que

por definición, *cualquier blanqueamiento debe ser también un oscurecimiento*, y si el oscurecimiento es evitado por gente más clara discriminando contra el más oscuro, entonces es imposible algún progreso final hacia una nación totalmente mestiza, y menos aún es posible una nación mestiza blanqueada. Esta posibilidad de ver en un discurso nacionalista sobre la mezcla de razas tanto una glorificación de lo mezclado como una discriminación contra negros e indígenas es una característica de la existencia contradictoria del mestizaje y la discriminación en la sociedad colombiana³⁸⁶.

El mestizaje colombiano fue entonces un instrumento eficaz en el encubrimiento de las jerarquías raciales que seguían funcionando día con día y contribuyendo a ensanchar la brecha de las desigualdades sociales. Pues si

³⁸⁵Luis López de Mesa, *Cómo se ha formado la nación colombiana*, Bogotá, Editorial Bedout, 1934, p.49. Citado en Restrepo, *Idem*. Cursivas mías.

³⁸⁶ *Ibid.*, p.51.

bien Colombia se ufanaba de ser una sociedad igualitaria, ya que se había abolido la esclavitud y todos eran “mestizos”, en el fondo existía y sigue existiendo una jerarquía de facto donde los más blancos (ciudadanos de primera con más derechos, privilegios y accesos a los servicios disponibles en espacios públicos) están situados en el nivel más alto; luego vienen los mestizos y, un poco abajo de ellos, los mulatos; y en el peldaño más bajo, los indígenas y los negros. Es justo acotar aquí que algunos negros o indígenas “blanqueados” pueden ser admitidos en el “círculo” de blancos-mestizos, pero a menudo es para ocupar espacios o puestos de poder subalternos. Y sí bien es cierto que también hay blancos pobres, discriminados tal vez por su indigencia, en una nación “mestizo-colorcrática”³⁸⁷, su color los ampara de una doble discriminación de la que un negro o una negra pobre sería víctima: la discriminación del tener y del ser; o, en otras palabras, discriminación por lo material, en el sentido marxista, y discriminación por algo que va más allá de la materia.

El concepto “raza” perdió su “carta de ciudadanía” en la academia y en el campo de lo “políticamente correcto”, en la segunda mitad del siglo XX, cediendo su lugar a otros conceptos como “etnia”, “grupo étnico”, “pueblo”, “población”, etc.; no obstante, la configuración del orden jerárquico racial, solapada por el mestizaje, le sobrevivió. Este orden sigue operando hoy en día y se constituye como

un triángulo en cuyo punto más alto está lo blanco y en los dos ángulos inferiores lo negro y lo indígena [...] el vértice blanco está asociado con el poder, la riqueza, la civilización, la creación y el gobierno de la nacionalidad colombiana y las altas posiciones en las escalas de urbanidad, educación y “cultura” (ser culto). [...] Los dos vértices de abajo son vistos desde arriba como primitivos, dependientes, ignorantes, rústicos e inferiores³⁸⁸.

³⁸⁷ Retomo el concepto de “colorcracia” en María Guevara Sanginés, *Guanajuato diverso: Sabores y sin sabores de su ser mestizo (siglos XVI a XVII)*, Guanajuato, Ed. La Rana, 2000, p. 29.

³⁸⁸ Wade, *Ibid.*, p.52.

Como podemos observar, en ese orden jerárquico racial hay atisbos de la cuestión de clase social que está en “interseccionalidad”³⁸⁹ con el poder, la “raza” e, inclusive, con el género. En efecto, dentro de la clase social que tiene poder y riqueza (material) se encuentran las personas de piel blanca o clara, mientras que en la clase baja, de pobres e ignorantes, están las personas de piel oscura (negros e indígenas).

Pero esto no significa que el problema racial sea justa o simplemente un problema de clase; el asunto es más complejo. Sin embargo, dado que el racismo que nos concierne en el presente trabajo está íntimamente ligado a la esclavitud, hija del “sistema mundo-capitalista europeo”, coincidimos con Wade en que en “la raza puede ser [o, más bien, es, diríamos nosotros] el eje alrededor del cual [se] organiza[n] [el poder y la clase], pero [estos] no pueden ser inherentes a él”³⁹⁰. La razón reside en que si bien es cierto que las relaciones sociales no son sino relaciones de poder (sea de tipo económico, político, cultural o, inclusive, psicológico), en todas ellas están los individuos que se clasifican e identifican siempre desde lo racial. Es decir, en esta reproducción del racismo se articulan³⁹¹ “raza”, clase y poder o, para hablar en términos de Wade, “las relaciones sociales emergen de maneras

³⁸⁹ Categoría de análisis muy importante para las feministas afroestadounidenses que propone analizar la “cuestión racial” en conjunto con la problemática de clase y de género, para determinar el destino femenino. Para profundizar esa categoría, véase: Angela Davis, *Mujer, raza y clase*, Madrid, Ed. Akal, 2004, 2005 (disponible en pdf, en línea: file:///C:/Users/Vaio/Downloads/Angela+Davis_Mujeres+raza+y+clase.pdf [consultado el 14/07/2014]); Kimberle Crenshaw, “*Mapping the Margins: Intersccionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*” (Artículo disponible en pdf, en línea: http://socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/projects/Article_Mapping_the_Margins_by_Kimblere_Crenshaw.pdf [consultado el 17/07/2014]).

³⁹⁰ Wade, *Ibid.*, p.59.

³⁹¹ Se refiere a la categoría de “articulación” que Eduardo Restrepo toma de Stuart Hall, y lo aplica en sus investigaciones sobre los afrocolombianos. Esta categoría de análisis consiste en buscar siempre la “relación de no relación” o “la relación caracterizada por la contingencia, pero no una contingencia posmodernista (la inevitabilidad de los sucesos) sino una contingencia anclada en tendencialidades [sic.] históricas. Es una categoría que evita los reduccionismos y llama a adentrarse en el pensamiento “sin garantías”. Eduardo Restrepo, Comunicación pública en el CEIICH-UNAM. Para profundizar: Véase: Eduardo Restrepo, “Articulaciones de negridad: Políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia” (Artículo disponible en pdf, en línea: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/artiiculaciones%20de%20negridad.pdf> (consultado, el 17/07/2014)).

específicamente racializadas (discriminación racial, mezcla de raza) que constituyen las estructuras de relaciones raciales”³⁹².

En el caso colombiano, como lo hemos visto ya, la discriminación racial y la exclusión social tienen siempre que ver con los individuos, o grupos de individuos, de color oscuro, pobres, y con casi nula incidencia en la sociedad, mismos que son víctimas de sus connacionales blancos o de piel más clara, pertenecientes a las clases alta y media o presentes en los espacios de poder.

Viéndolo de este modo, el racismo no puede ser desmantelado sólo desde el discurso; es decir, no desaparece mágicamente con el simple hecho de que en la academia y en los ámbitos oficiales deje de usarse el concepto “raza”. En este sentido, cabe mencionar que pese al “reemplazo” de “raza” por “etnia” o “grupo étnico” que se dio en la segunda década del siglo XX, el uso del concepto “raza” y el racismo como práctica siguen presentes en la Colombia de hoy en día. El nuevo contexto, propiciado por la Constitución Colombiana de 1991 y por la Ley 70, promulgada en 1993, dieron un ímpetu renovado a la lucha contra el racismo y la exclusión, pero su fin aún sigue siendo asunto pendiente³⁹³.

El problema no sólo no se ha resuelto sino que su presencia es mayor o se agudiza más en una región u otra, dependiendo de las circunstancias, de los procesos sociales, políticos y económicos que se vayan dando en cada lugar. Las razones principales de que continúe el racismo hasta hoy en día las encontramos en: 1) la universalidad del primer concepto, en contraposición al

³⁹² *Ibid.*, p.60.

³⁹³ La Constitución de 1991 reconoce a Colombia como “Estado social de derechos y [...] pluralista”, es entonces una constitución, según Claudia Mosquera, “adjetivada de *pluriétnica* y *multicultural*” (Véase: Claudia Mosquera R.-L, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, en Claudia Mosquera R.-L & Barcelos, Luiz Claudio (ed.), *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p.214. La Ley 70 de 1993, además de reconocer las comunidades negras de Colombia y sus tierras como propiedad colectiva, establece mecanismos para proteger la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras de Colombia como un “grupo étnico”.

alcance más limitado del segundo; 2) su inercia histórica, que tiene que ver con la persistencia del colonialismo como modo de comprender el mundo, explicarlo y vivir en él; y 3) su uso cotidiano negativo que ha permitido que la población siga siendo clasificada y jerarquizada en términos raciales³⁹⁴.

Emulando tal vez el lenguaje racial cotidiano, o debido quizá a la vivencia en carne propia de la “cotidianidad-negatividad” del racismo, los literatos “negros” y algunos movimientos también “negros” (entre ellos el Movimiento Nacional Cimarrón, fundado en diciembre de 1982) continuaron usando el concepto “raza” pero, a diferencia de los académicos: antropólogos, sociólogos e historiadores, lo hicieron con la intención de denunciar la discriminación racial y la marginación social de las poblaciones afrodescendientes.

Recapitulando lo hasta aquí desarrollado, el racismo y la exclusión social por la que pasan los actuales afrodescendientes en Colombia, se remonta a la época de la Colonia. Esto inició desde el momento en que los africanos fueron secuestrados en África para ser esclavizados en las Américas. Durante la Colonia, los secuestrados-desterrados-esclavizados, tuvieron que vivir o, más bien, sobrevivir en el “nuevo” mundo que les negaba su *Ubuntu*. Se operó, para ellos lo que hemos llamado “transmutación ontológica”; esto es, la ruptura de la armonía entre el *muntu* y su *hantu*, su *kuntu*, su *Nommo*. El *muntu* fue violentamente convertido en el *kintu* (cosa), fue secuestrado y desterrado de su *hantu* (lugar-tiempo), se le quitó su *kuntu* (modo de expresar su mundo) y se le confundió su *Nommo* (su palabra, su “logos”, instrumento eficaz para hacer existir su mundo)³⁹⁵.

³⁹⁴ Véase: Claudia M., Leal, *Op. Cit.*, pp. 418-419.

³⁹⁵ En muchos lugares de América Latina y el Caribe – Colombia no es la excepción – las prácticas culturales negras habían sido fuertemente reprimidas o simplemente negadas o rechazadas. Ese hecho condujo a la desaparición de algunas manifestaciones culturales y tradicionales, a la transformación de otras a través del proceso que Fernando Ortiz llama “transculturación”, y a la clandestinidad de otras más, lo cual coadyuvó no sólo para la supervivencia de las mismas sino también para la conservación de la vida de los negros. Véase: Juan David Montoya Guzmán & Jiménez, M., Orián, *Op. Cit.*, p.338.

Después de la época colonial, la ideología republicana del mestizaje como “igualdad en la desigualdad” no dio remedio a la deshumanización de los descendientes de africanos; pese a la abolición de la esclavitud, estos continuaron siendo discriminados racialmente y, por ende, marginados socialmente. Este hecho fue propiciado por la ambigüedad del mestizaje entendido como blanqueamiento; por su sutil dialéctica que, en las palabras de Martín Barbero, “incluye abstractamente y excluye concretamente”. Para los intelectuales y políticos, tanto blancos como mestizos, había un problema grave con los negros: su barbarie y salvajismo, y la manera de “salvarlos” era convertirlos en blancos a través del mestizaje. Esos “blancos-mestizos”, negaban la humanidad de los negros o, lo que es lo mismo, la concebían negativamente, y tenían la esperanza de convertirlos en humanos mediante el blanqueamiento. El mestizaje o blanqueamiento fue pues el proceso por el cual los negros fueron incluidos de manera abstracta en la identidad nacional, pero en lo concreto seguían siendo marginados y excluidos socialmente.

En el siglo XX, después de las guerras “anglo-bóeres” y el subsecuente acuerdo, entre bóeres y británicos, para crear la “República Unida de Sudáfrica” (1910) y el triunfo, en 1948, del *National Party*, se dieron a gran escala y de forma violenta, la discriminación racial y la exclusión social de negros sudafricanos. Estos actos – tanto del siglo XVII como del XX – se nutrían de la ideología racial y racista de la tristemente famosa “*Baasskap*” (supremacía blanca) y la inferioridad o incluso la no-humanidad del negro. Las distintas luchas de los negros sudafricanos, en todos estos siglos, podrían resumirse justamente en la reivindicación de su humanidad, esto es, su *Ubuntu*.

En la segunda mitad del siglo XVII, Sudáfrica fue invadida por los holandeses (*freeburghers* y bóeres) que, pese a ser recibidos sin hostilidad por

los autóctonos *khoikhoi*, comenzaron a usurpar de los territorios de estos últimos, librarles la guerra hasta llegar a someterlos.

Lo que sucedió en Sudáfrica no es ajeno a la realidad latinoamericana, y específicamente a la realidad colombiana, donde, por un lado, los autóctonos fueron desposeídos de sus tierras y dominados y explotados en las mismas; y, por el otro, los secuestrados y esclavizados africanos fueron obligados a dedicarse a los trabajos considerados, por sus mismos amos blancos, como viles o inhumanos, pero necesarios y muy rentables para los mismos. Por otro lado, las políticas racistas de segregación espacial entre negros y blancos, en Sudáfrica, las encontramos *mutatis mutandis* en Colombia, durante la Colonia y, en menor medida, en la época republicana. Esas políticas eran impuestas por la “Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias” y ampliadas muchas veces por los cabildos locales. Si bien los esclavizados negros circulaban en la ciudad con sus amos blancos, esa “Recopilación” estipulaba dónde debían vivir. En general vivían “en los arrabales de los centros urbanos, cerca de los mataderos, a orillas de los ríos o fuera de las murallas, como en el barrio de Getsemaní de Cartagena de Indias”³⁹⁶.

La causa profunda de lo que sucedió en Sudáfrica y Colombia, a nuestro juicio, no puede ser sino la concepción negativa de la humanidad de las personas negras, es decir la negación de su alteridad desde el principio de que “yo soy porque tú **no** eres”. Esto ha posibilitado el enriquecimiento de la mayoría de los blancos y el empobrecimiento de la mayoría de los negros, lo que ha provocado una profunda desigualdad social y un enorme desequilibrio en relaciones de poder que durante siglos han producido y reproducido el racismo y la exclusión social en los dos países.

Ante esas negatividades, ha habido intentos más o menos recientes en ambos países para cambiar el rumbo. En Sudáfrica se trata de la reconciliación nacional promulgada desde arriba para restaurar la humanidad herida;

³⁹⁶ Juan David Montoya Guzmán & Jiménez, M., Orián, *Ibid.*, pp.346-347.

mientras que en Colombia se han instituido políticas públicas de reparación a los afrodescendientes. ¿Qué tipo de resultado se ha obtenido de esas políticas? ¿Han sido suficientes para combatir el racismo y la exclusión social? ¿Qué se ha dejado al lado y por qué? En el siguiente capítulo trataremos de responder de alguna manera esas preguntas enfocando la mirada sobre las reparaciones como intento de recuperación de la humanidad.

CAPÍTULO V: LA RECUPERACIÓN DE LA HUMANIDAD EN SUDÁFRICA Y COLOMBIA

5.1. El proceso de reconciliación y de restauración de la humanidad en Sudáfrica

El contexto de la creación y el funcionamiento de la “Truth and Reconciliation Commission” (TRC)

Tras la liberación de Mandela, el 11 de febrero de 1990, iniciaron, en Sudáfrica, las negociaciones entre el ANC, partido político de Mandela y el gobierno sudafricano dirigido por el entonces presidente Frederik De Klerk. Esas negociaciones condujeron a la elaboración de la Constitución de transición de 1993, misma que abrió la vía para la preparación y la realización de las primeras elecciones libres, democráticas y multirraciales en Sudáfrica. El 27 de abril de 1994, se realizaron esas elecciones. El ANC resultó ganador y Mandela fue electo, por la mayoría del parlamento, no sólo como primer presidente democráticamente electo sino también como primer presidente negro de Sudáfrica; y juró como presidente el 10 de mayo de 1994.

Uno de los importantes retos de Mandela y su gobierno era reconciliar a todos los sudafricanos y conservar la unidad nacional. El trabajo no era del todo fácil en una Sudáfrica desgarrada por siglos de conflictos interétnicos, intra-raciales e interraciales, y donde en los dos importantes bandos en conflicto (negros y blancos) existían también divisiones: por un lado, había siempre rezagos de resentimiento entre los bóeres y sudafricanos de origen británico, y, por el otro, los zulú de *Inkhata Freedom Party* (Partido de la libertad de *Inkhata*), liderado por Chief Mangosuthu Buthelezi, tenía conflictos políticos con el ANC.

El día de la toma de posesión, Mandela invitó a su antiguo carcelero blanco a presenciar la ceremonia en calidad de “invitado de honor”, lo cual fue simbólico y representó el “primer gesto de muchos otros que hizo después de

forma espectacular, mostrando su impresionante magnanimidad y disposición para perdonar”³⁹⁷. En este gesto, se pudo ver pues su voluntad de enfrentar la dura historia de su país invitando a sus compatriotas al perdón y a la reconciliación.

Ahí estaban ya los indicios de lo que sería la TRC. Pues había que buscar cómo lidiar con el pasado de violencia de todo tipo y de muerte, ocasionado por las políticas de segregación racial. Había víctimas (muertas y vivas) que esperaban la justicia; había heridas profundas por sanar; había odio sembrado en todos los grupos en conflicto; había narrativas nacionalistas distintas por conciliar, etc. Toda esta situación era peculiar, pese a sus semejanzas con otras situaciones violentas en el mundo (la Shoah judío, las atrocidades de las dictaduras militares en Argentina, en Chile, etc.). No era cuestión de crear otro “Nuremberg”³⁹⁸ porque, a decir de Tutu, no había ni vencedor ni vencido, en el verdadero sentido de estos términos; por lo tanto, no se podía aplicar la llamada “justicia de los vencedores”, una justicia que humilla al otro (en el caso de Nuremberg, según el arzobispo emérito, “los alemanes la aceptaron porque estaban rotundamente derrotados”³⁹⁹, ya no podían sino aceptar el juicio de los vencedores).

En Sudáfrica no se podía experimentar tal justicia humillante, puesto que, en comparación con el Juicio de Nuremberg, donde los aliados, después del mismo, empacaron sus cosas y regresaron a casa (Estados Unidos, Inglaterra, Francia, etc.), negros y blancos “en Sudáfrica tenían que vivir juntos”⁴⁰⁰. Además, no iba a ser tarea fácil reunir pruebas o evidencias para enjuiciar a muchos agentes del Estado que perpetraron crímenes contra la humanidad, porque, a la vez, estaban encargados de “borrar” todas las huellas de evidencias. Y por último, el país tenía que hacer un juicio razonable

³⁹⁷ Desmond Tutu, *Op. Cit.*, p.10.

³⁹⁸ Referencia al tribunal establecido en la ciudad alemana de Nuremberg por los vencedores de la Alemania Nazi, en la Segunda Guerra Mundial, para juzgar y sancionar a los secuaces del régimen nacionalsocialista de Adolf Hitler; el juicio de Nuremberg se llevó a cabo del 20 de noviembre de 1945 al 1 de octubre de 1946.

³⁹⁹ *Ibid.*, p.20.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.21.

respecto al manejo de recursos – que eran limitados –, y escoger con prudencia entre pagar a todas las víctimas del apartheid o impulsar políticas públicas para mejorar las viviendas, la alimentación, el saneamiento de los barrios negros marginados, el acceso al agua potable, a la educación, a la salud, etc.

Se decidió entonces crear la TRC, siguiendo el ejemplo de otros países como Chile y Argentina pero con las peculiaridades sudafricanas, para llevar a cabo el proceso de reconciliación y perdón. Pero, a la vez, buscar y/o proponer también vías para hacer justicia a las víctimas, por un lado, y, por otro, otorgar amnistía a los verdugos. Esto era, según Tutu, “*a third way*” (una tercera vía): decir no a la justicia de los vencedores o justicia vengativa, pero sin aceptar la “amnesia nacional”. La amnistía debería ser entonces condicionada: “Los candidatos a la amnistía tenían que demostrar que lo habían declarado todo, para ser idóneos para la amnistía, así que el proceso legal normal estaba revocado si los candidatos buscaban cumplir con su responsabilidad de revelarlo todo”⁴⁰¹. Además de esto, la Ley constitutiva de la TRC establecía otras condiciones para que la amnistía fuera concedida: el hecho por el que se pedía amnistía debería haber sido motivado políticamente; se debería observar el rubro de la proporcionalidad [de los actos cometidos], es decir, se debería tomar en cuenta si los medios [utilizados] eran proporcionales al objetivo⁴⁰².

Las víctimas y los verdugos tenían que decir la verdad, compartir su verdad; ésta no debería ser como la “verdad factual forense”, sino la “verdad social, la verdad de la experiencia, que se asoma a través de la interacción, discusión y debate”⁴⁰³; es la verdad personal, esto es, “la verdad de las memorias heridas”⁴⁰⁴. Esa amnistía condicionada estaba pues entramada entre la memoria y el olvido, ya que no se debería hacer borrón y cuenta nueva respecto al pasado pero sí se debería ofrecer el perdón en vista de la

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁴⁰² Véase: *Ibid.*, pp. 49-50.

⁴⁰³ *Ibid.*, p.26.

⁴⁰⁴ *Idem.*

reconciliación nacional. Esto llevó a Tutu a decir que su democracia, la de Sudáfrica, la “compraron” a precio muy alto; es decir, se antepuso la amnistía condicionada en aras de la reconciliación y la paz, al resarcimiento de todos los daños cometidos durante el apartheid.

La TRC tenía la vocación de ser el instrumento de “administración”, por así decirlo, de esa “amnistía condicionada”. Ésta se vislumbraba ya en la Constitución transitoria de 1993, cuando los negociadores de la misma advirtieron que para encarar las divisiones y los conflictos surgidos por el apartheid, “*there is a need for understanding but not for vengeance, a need for reparation but not for retaliation, a need for ubuntu but not for victimization*”⁴⁰⁵ (hay necesidad de comprensión y no de venganza, de reparación y no de represalia, de *ubuntu* y no de victimización).

Para concretar el compromiso y deseo del presidente Mandela, Abdullah Mohamed Omar (conocido como Dullah Omar), ministro de justicia de ese entonces, introdujo al parlamento, en julio de 1995, la propuesta de ley que creaba la TRC [conocida como “*Promotion of National Unity and Reconciliation Act*” (Ley de Promoción de la Unidad Nacional y la Reconciliación)]. Al decir de Tutu, la opinión de Kader Asmal, entonces profesor de derechos humanos en la

⁴⁰⁵ “Constitution of the Republic of South Africa, Act 200 of 1993: Epilogue after Section 251”. Citado en Christian B.N. Gade, *What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent*, South African Journal of Philosophy, 2012, 31 (3), p.485. Disponible en línea, en pdf:

[http://pure.au.dk//portal/files/48387009/What is Ubuntu. Different Interpretations among South Africans of African Descent.pdf](http://pure.au.dk//portal/files/48387009/What%20is%20Ubuntu.%20Different%20Interpretations%20among%20South%20Africans%20of%20African%20Descent.pdf) (consultado, el 07/08/14). Cabe señalar que en la Constitución de 1996, la actual Constitución sudafricana, la palabra *ubuntu* ya no aparece. Ha habido polémicas sobre la introducción de esta palabra en el epílogo de la Constitución de transición de 1993, y su desaparición en la Constitución actual que fue promulgada el 10 de diciembre de 1996, por el presidente Mandela, y que entró en vigor el 04 de febrero de 1997. Una de las opiniones piensa que tal vez se podría haber introducido *Ubuntu* en la Constitución transitorio de 1993, como un acto político del ANC hacia *Inkatha Freedom Party* (IFP), cuyo presidente, Chief Mangosuthu Buthelezi, había retado al ANC durante el proceso de transición. Con la victoria del ANC, en las elecciones de 1994, y la toma de posesión de Mandela como presidente, ya no había necesidad entonces de conceder algo a “IFP” que había ganado también algunos curules en el Parlamento. De todas maneras, muchos políticos y/o intelectuales sudafricanos consideran que, pese a su ausencia en la nueva Constitución, el espíritu de *ubuntu* permea esta última. Para más detalles respecto de este tema, véase los dos artículos de Gade, citados en este trabajo.

University of the Western Cape (Ciudad del Cabo) y miembro influyente del ANC, fue determinante en la creación oficial de la TRC, pues insistía en que Sudáfrica debería evitar tener el Juicio de Nuremberg y concebir, en cambio, la Comisión de la Verdad y Reconciliación⁴⁰⁶.

La TRC fue oficialmente anunciada por el presidente Nelson Mandela y publicada en la Gaceta Oficial, el 15 de diciembre de 1995; el día siguiente, el 16 de diciembre de 1995 – día de asueto oficial en Sudáfrica, rebautizado como “Día de la Reconciliación”⁴⁰⁷ –, todos los miembros de la TRC (originarios de los cuatro grupos raciales sudafricanos: negros, blancos, indios y “*coloreds*”) se reunieron por primera vez en la Ciudad del Cabo, sede principal de la Comisión; y estaba dividida en tres comités: 1) Comité de Violación de los Derechos Humanos, encargado de investigar sobre los abusos cometidos en contra de los derechos humanos, desde 1960 hasta 1994⁴⁰⁸; 2) Comité de Reparación y Rehabilitación, encargado de la restauración de la dignidad de víctimas y la formulación de propuestas para asistirles y rehabilitarlas; 3) Comité de Amnistía que evaluaba y consideraba, según la ley que creó la TRC, las aplicaciones de los individuos que solicitaban la amnistía. Si bien la TRC trabajó efectivamente entregando su primer reporte al presidente Mandela, en 1998, funcionó desde la fecha de su publicación en el Diario oficial (16 de diciembre de 1995) finalizando su tarea en 2003, con la entrega del “Reporte Final” al presidente Thabo Mbeki, el sucesor de Mandela.

⁴⁰⁶Desmond Tutu, *Ibid.*, p.44.

⁴⁰⁷ El 16 de diciembre es un día emblemático en la historia de Sudáfrica, pues tiene un significado importante tanto para los afrikáners como para los negros (zulú, en este caso). Los primeros celebraban, en ese día, el “*Day of the Vow*” (Día de juramento), en recuerdo de la victoria de un grupo de *Voortrekkers* (literalmente en afrikáans: “los que avanzan primero”, o sea, los pioneros) sobre los zulú en la “*Battle of Blood River*” (Batalla del Río de Sangre), en 1838. Por otro lado, el ANC, tomó ese día como muy simbólico en la lucha armada contra la segregación racial, y fundó su brazo armado “*Umkhonto we Sizwe*” (MK) (la Lanza de la Nación), el 16 de diciembre de 1961. Cuando Mandela tomó el poder, ese día pasó a ser, desde 1994, el “Día de la Reconciliación”.

⁴⁰⁸ 21 de marzo de 1960: masacre de Shaperville, considerada como punto de inflexión en la lucha contra el apartheid: el ANC y PAC decidieron emprender la lucha armada, y el Estado segregacionista respondió a ello con más violencia y violación flagrante de derechos humanos; el 10 de mayo de 1994 fue el día de la toma de posesión de Mandela, símbolo del fin oficial del apartheid.

***Ubuntu*, reconciliación y restauración en la “TRC”**

El tema de las amnistías fue muy importante, delicado y apasionante. No sólo por el hecho de que los medios de comunicación masivos pasaban en vivo o en diferido las declaraciones y/o testimonios tanto de víctimas como de victimarios y testigos, sino que estaba en juego la capacidad del nuevo Estado sudafricano de hacer justicia, reconciliar a todos los sudafricanos y curar las heridas. El Estado tenía que estar a la altura para no comprometer el proceso democrático y, por consiguiente, el futuro de paz y desarrollo de aquel país del África austral. Se debería dar la amnistía, aunque condicionada, pero al mismo tiempo hacer justicia y evitar la impunidad.

Para resolver esta ecuación, *Ubuntu* como humanismo africano o “ética” o “filosofía” africana jugó un papel muy importante. Ya en el epílogo de la Constitución de transición de Sudáfrica, como lo hemos señalado, apareció la palabra *ubuntu*, cuando los constituyentes dijeron que había “necesidad de *ubuntu* y no de venganza”. *Ubuntu*, definido desde el aforismo zulú “*umuntu ngumuntu ngabantu*” (la persona es persona en medio de o a través de otras personas) fue llevado, por vez primera en la historia de Sudáfrica, a la arena política para fines específicos de reconciliación, fusión de narrativas nacionalistas, para la emergencia de una nueva Sudáfrica; una Sudáfrica definida, por el premio Nobel de la Paz, Desmond Tutu, como “nación arcoíris”.

Con *ubuntu* era fundamental plantear lo ontológico de la reconciliación, per-dón y justicia. Es decir, era necesario dejar asentada la dimensión antropológico-filosófica de la que se partía para conceder amnistía y reparar y/o restaurar a las víctimas. Entonces, la comprensión del ser humano que se desprende de las conceptualizaciones de *ubuntu*, de entrada es que el ser humano está axiológicamente constituido, es decir es un *untu* (persona). Entenderlo así implica entonces caer en cuenta de que su dignidad no es negociable; esto es, no tiene precio. Ese *untu* no puede concebirse fuera de

los otros *bantú* (personas); se es *untu* viviendo en relación con otros, en interdependencia, en comunidad. Bajo este orden de ideas, “deshumanizar a otro significa inexorablemente deshumanizarse también”⁴⁰⁹. En este aspecto, Tutu consideró que Sudáfrica era una nación de heridos, una nación de deshumanizados; pues, partiendo de la visión de *ubuntu*, los perpetradores de las inimaginables atrocidades y violencia contra los otros seres humanos – por el simple hecho de ser distintos –, habían perdido su *ubuntu* (humanidad). De ahí que la condición de posibilidad de todo acto de crimen horrendo contra la humanidad no pueda ser otra sino la pérdida de *ubuntu*. Entonces, para Tutu, la TRC tenía también esa tarea de ayudar a las víctimas y victimarios a recuperar o restaurar su humanidad y dignidad.

El mismo Mandela tenía esta visión conciliadora, equilibrada, para lidiar con ese gran y urgente problema de la reconciliación de sus compatriotas. Pues desde antes de ser presidente, incluso antes de ser encarcelado, había ya en él atisbos de una postura conciliadora. Por ejemplo, valoraba la importancia del “*Black Consciousness Movement*” (Movimiento de la Consciencia Negra) que entusiasmaba a muchos jóvenes negros, y que de alguna manera tomó el relevo, por decirlo así, del ANC, PAC y el Partido Comunista (CP, por sus siglas en inglés) cuando dichos partidos fueron prohibidos⁴¹⁰. Es más, Mandela se consideraba africanista como ellos, era familiar y cercano a sus ideas de orgullo étnico y de confianza en sí mismo, rechazaba, como ellos, la asistencia de los blancos en la lucha⁴¹¹. Sin embargo, afirma Mandela, “pensaba que su filosofía, concentrándose en la ‘negritud’, era sectaria, y representaba una postura intermedia [*sic.*] que no estaba plenamente madura. Vi que mi rol como su mayor con más experiencias, podría ayudarlos a moverse hacia las

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.35.

⁴¹⁰ Véase: Steve Biko, *Op. Cit.*; Lindy Wilson, *Op. Cit.*

⁴¹¹ Véase: Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*, Randburg, Macdonald Purnell, 1994, p.472.

ideas más incluyentes”⁴¹². En este mismo sentido, el ya fallecido Premio Nobel de la Paz declaró en el “Juicio de Rivonia”⁴¹³ lo siguiente:

durante mi vida [...] he peleado contra la dominación blanca y contra la dominación negra. He mantenido el ideal de una sociedad democrática y libre, donde todas las personas vivan juntas en la armonía y con igualdad de oportunidades. Esto es un ideal que espero vivir y alcanzar. Pero es un ideal por el cual estoy preparado para morir, si es necesario”⁴¹⁴.

Entonces Sudáfrica era una nación de deshumanizados: los blancos se deshumanizaron deshumanizando a los “no-blancos”. En las palabras de Dullah Omar, los sudafricanos eran “una nación de víctimas y, tal vez más importante, de sobrevivientes”⁴¹⁵. Ahí está el punto medular del planteamiento de la “reconciliación-cura” que debería desembocar en el perdón, la amnistía, pero también la justicia.

Los candidatos elegibles para la amnistía tenían la obligación de revelarlo todo, de decir toda la verdad, su verdad, aceptar su culpa y pedir perdón; mientras que las víctimas deberían también declarar su verdad y, en su caso, ofrecer o aceptar el perdón. Cuando una víctima no estaba dispuesta a ofrecer o aceptar el perdón no tenía, de todas formas, el “veto” para impedir el ofrecimiento de la amnistía; la TRC era la última instancia a la que correspondía decretar amnistías.

No hubo muchos casos de víctimas que se negaran a ofrecer el perdón; como tampoco casos en los que los verdugos blancos rechazaran pedir perdón en vista de recibir la amnistía. Según Tutu, a veces se conmovía cuando una víctima, después de ofrecerle perdón a su victimario, se acercaba al Comité encargado de reparación y rehabilitación para nada más pedir, como “reparación”, que le ayudaran a encontrar los restos de su hijo u otro ser querido para hacerle un entierro digno; otros pedían apoyo para construir una

⁴¹² *Ibid.*, p. 473.

⁴¹³ Juicio llevado a cabo entre 1963-1964, tras el arresto de Mandela después de actos de sabotajes cometidos por miembros del “*Umkhonto we Swize*”. Fue en este “Juicio” donde Mandela, junto a otros líderes del ANC, fue condenado y encarcelado durante 27 años.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 354.

⁴¹⁵ Desmond Tutu, *Op. Cit.*, p. 63.

tumba; otros, asistencia para la escolarización de sus hijos⁴¹⁶. No obstante, sí hubo casos de víctimas que pedían una reparación en dinero o en otros bienes materiales. Es más, hubo casos también de víctimas que no estaban de acuerdo con el proceso de la TRC y/o decidieron llevar su caso al tribunal, considerando la creación de aquélla como anticonstitucional. Un caso emblemático fue el de los miembros de la familia del líder y paladín del “*Black Consciousness Movement*”, Steve Biko, quienes decidieron ir al tribunal, poniendo en tela de juicio la TRC.

Del lado de los victimarios, muchas solicitudes de amnistía fueron rechazadas por no cumplir con todos los requisitos. En cuanto a la relación de los victimarios con la TRC, hubo muchos de ellos que se arrepintieron sinceramente (y que inclusive lloraron); también hubo gente, a menudo blanca, que daba testimonios conmovedores sobre algunos casos atroces que cometió algún conocido, pariente, etc. Sin embargo, hubo también otros que no quisieron cooperar con la TRC; la figura más representativa de este grupo fue el ex-presidente, Peter W. Botha, antecesor de Frederik de Klerk, el último presidente del sistema del apartheid. Botha no se presentó al citatorio y descalificó la TRC, arguyendo soberbiamente que era un circo. Dado que la TRC no era un tribunal como tal, no pudo consignarlo a la justicia o usar la fuerza para que compareciera ante la Comisión y declarara sobre la violación masiva de los derechos humanos durante su gobierno.

Esta situación puso al descubierto las debilidades y/o limitaciones de la TRC. El mismo Tutu reconoce que la gran debilidad fue el hecho de que la TRC parecía ir en contra de la exhortación de la ley que la había creado y que le recomendaba ser “*victim friendly*” (amable, empático con la víctima) en la tarea de rehabilitar la dignidad humana y civil de las víctimas; en vez de ello, señala el arzobispo emérito, el proceso de la TRC pareció ser más bien “*perpetrator-*

⁴¹⁶ Véase: *Ibid.*, p.64.

*friendly*⁴¹⁷ (amable, empático con el perpetrador). Muchas víctimas tuvieron que esperar muchos años después de las recomendaciones de la TRC, para ser oficialmente “reparadas”. Y no faltan, hoy día, víctimas que aún no han sido “reparadas”.

Las “reparaciones” fueron planteadas en distintos niveles: individual, comunitario, material, simbólico, etc., también desde el principio de proporcionalidad. Pues si bien todas las “reparaciones” deberían tener como objetivo primordial curar, reconciliar y restaurar a la sociedad sudafricana, en vista de su reconstrucción, se deberían realizar las “reparaciones” caso por caso, subrayando la gravedad o levedad de cada uno. Por ejemplo, no era lo mismo asistir a una víctima madre soltera con cuatro hijos que asistir a una víctima hombre. Así, según las “reparaciones”, las recomendaciones de la TRC variaban: se proponía pago de dinero a alrededor 20,000 víctimas que fueron calificadas como tales (en orden de R 23,000, equivalente a 3,830 dólares USA, al año, y por seis años); se proponía construir escuelas, centro de salud, etc. en las comunidades más afectadas por la violencia; algunas calles y escuelas de ciudades y comunidades deberían ser rebautizadas con nombres de héroes de la lucha anti-apartheid; deberían haber monumentos y memoriales para honrar las memorias de las personas que combatieron por la libertad de los sudafricanos⁴¹⁸, etc.

La cuestión que queda pendiente, para lo que nos ocupa en este trabajo, es si se puede dar el dinero para curar el sufrimiento humano; si la dignidad humana, que fue pisoteada durante más de tres siglos, puede ser recobrada por medio de esas “reparaciones”. Aquí se entroncan las “reparaciones” a la sudafricana y las afroreparaciones en Colombia.

⁴¹⁷ Véase: *Ibid.*, pp. 61-62. La razón de esta aseveración radica, como bien lo menciona el mismo Tutu, en el complicado proceso de la TRC que, cuando todas las condiciones estaban reunidas, concedía rápido la amnistía a los verdugos, mientras que en el caso de las víctimas, reconocidas como tales, la TRC solamente tenía que hacer recomendaciones que serían entregadas después de unos años al presidente; éste, a su vez, debería enviarlas al Parlamento, mismo que debería reunirse para crear una comisión para atenderlas, etc.

⁴¹⁸ *Ibid.*, pp. 64-65.

Como lo hemos dejado claro en más de un punto del presente trabajo, las “reparaciones”, tanto en Sudáfrica como Colombia, se relacionan con la concepción negativa de la humanidad de los negros que los europeos habían construido en su imaginario colectivo. La discriminación racial y exclusión social de los negros fue consecuencia de esta concepción negativa. En Colombia se ha tratado de remediar este mal, al que hemos llamado “cotidianidad-negatividad”, implementando los programas nacionales de políticas sociales de lucha contra la pobreza. Estas políticas, en su mayoría, se focalizan en una categoría de personas que cumplen con los requisitos diseñados por los funcionarios del Estado, para acceder y permanecer en dichos programas. En Sudáfrica, como lo hemos visto, las políticas que llevaron a las “reparaciones” enfatizaron el hecho que los sudafricanos son “una nación de víctimas o de sobrevivientes”. Este énfasis especificó de alguna manera qué tipo de ser humano estaba en juego, qué visión de humanidad iba a prevalecer para tender “puentes históricos” y construir bases sólidas para una nueva Sudáfrica. En ese proceso, los valores de *ubuntu* fueron puestos a contribución. A lo que sepamos, en los planteamientos de las afroreparaciones, en Colombia, no se ha puesto en tela de juicio la concepción de lo humano de la que se parte para su realización⁴¹⁹. En nuestro juicio, es esencial y urgente que las afroreparaciones o cualquier otro programa de políticas sociales tome en cuenta el meollo de la realidad de discriminación racial y exclusión social, que es la concepción negativa de la humanidad de los discriminados, en este caso, los negros.

⁴¹⁹ En su artículo: “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como *rescatados* de la Trata Negrera Transatlántica y *desterrados* de la guerra en Colombia”, Mosquera menciona la idea de Zygmunt Bauman de “humanidad compartida” como una propuesta que se debe tomar en serio en el proceso del cambio social y cultural de las relaciones étnico-raciales que existen en Colombia. Véase: en Claudia Mosquera R.-L & Barcelos, Luiz Claudio (eds.), *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 220. Estimamos que esta propuesta es fundamental para replantear las afroreparaciones como políticas de acciones afirmativas y de lucha contra el racismo y la marginación social.

5.2. Las afroreparaciones y la recuperación de la humanidad en Colombia

El secuestro, la deportación y la esclavización de africanos, por un lado, y el mestizaje triétnico “incluyente abstractamente y excluyente concretamente” (Jesús Martín Barbero⁴²⁰), han dejado huellas indelebles en la mayoría de las personas de ascendencia africana en Colombia: el racismo y la exclusión social. Aunado a ello, y como si fuera poco, el conflicto armado que inició en dicho país, a finales de los 1950 y principios de los 1960, afectó duramente a los afrodescendientes de la costa del Pacífico. Un número relativamente grande de ellos fue desplazado por la fuerza de sus tierras y empujado a vivir en las ciudades, lo cual los volvió más vulnerables. Debido a presiones internas y externas para que asumiera su responsabilidad frente a dicha situación, el gobierno colombiano empezó a implementar, como parte de sus políticas públicas, Acciones Afirmativas para los afrodescendientes, las cuales han tomado el nombre de “afroreparaciones”.

Algo similar a lo sucedido con las “afroreparaciones” en Colombia, fue el proceso de reconciliación en Sudáfrica, el cual evoca el sufrimiento, penas y heridas, huellas imborrables propiciadas por el racismo y marginación de los negros que, en 1948, culminaron en el funesto y difunto apartheid. En la búsqueda de la unidad nacional y, por tanto, de una nueva identidad sudafricana incluyente, es decir, una identidad donde confluyan todas las diferentes narrativas nacionalistas anteriores, el presidente Nelson Mandela, impulsó la creación de la “*Truth and Reconciliation Commission*” (TRC) (Comisión de la Verdad y Reconciliación). Además de escuchar tanto a víctimas como a victimarios, dicha Comisión tenía también como prerrogativas pensar y proponer las reparaciones a las víctimas para sanar las heridas y ofrecer la amnistía.

⁴²⁰ Citado en Nestor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990, p. 194.

Ambos casos, a nuestro modo de ver, tienen en común la herida a la humanidad que debe ser reparada o restaurada. En este capítulo quisiéramos aproximarnos a esos casos, haciendo énfasis en que el meollo de las reparaciones o de la restauración debe ser la recuperación de la dignidad humana negada, misma que va más allá de una reparación jurídica, económica o incluso simbólica.

Contextos histórico, social y político de reparación del daño a los afrodescendientes en Colombia

Durante la Colonia se institucionalizó un crimen de lesa humanidad: la esclavitud. Pese a la oposición de algunos humanistas españoles que elevaron sus voces para denunciar la barbarie y lo inhumano de esa “institución”⁴²¹, la esclavitud africana continuó. Aún en la época llamada “Ilustración” – donde se pensaba que la humanidad había llegado a su madurez, que el hombre, por estar dotado de razón, era libre y podía valer por sí mismo –, el rey de España, Carlos IV, no tuvo reparo en justificar la esclavitud; en una Real Cédula de 1789, el monarca se expresa en los siguientes términos: “[...] tuve que mandar examinar las varias proposiciones hechas para la introducción de negros [...] a fin de acudir a la estrecha necesidad con que hayan de estos brazos, *sin los cuales* no pueden prosperar, y florecer, ni producir al Estado las inmensas riquezas...”⁴²².

⁴²¹ Entre las figuras que defendieron a los negros, la de Fray Bartolomé de Las Casas es ambigua: defendió a los indios, abriendo así la posibilidad a la Corona española de autorizar la esclavización oficial de los negros; pero, por otro lado se sabe que dicho Fray escribió “*Brevísima relación de la destrucción de África*”, como obra “prólogo” a su famosa “*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*”. En la primera se alzó por la defensa de los africanos a quienes, según él, les fue impuesta una guerra injusta. Véase: Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de África*, Buenos Aires, 2000. Disponible en: http://www.gabrielbernat.es/espana/lascasas/lascasas/Destrucci_C3_B3nAfrica.pdf [consultado el 22/07/2014].

⁴²² “Real Cédula de su Majestad concediendo libertad para el comercio de negros con las Islas de Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, y Provincia de Caracas, á Españoles y Extranjeros, baxo las reglas que se expresan”, citado en Juan de Dios González Ibarra, *La negritud tercera raíz*

Los esclavizados negros fueron entonces imprescindibles no sólo para la prosperidad de las Colonias sino también para la de la propia Corona, para quien generaron muchas riquezas. Sin embargo, la Corona los denigraba, negándoles su humanidad y atribuyéndoles todo lo negativo que se pudiese imaginar. En la sociedad colonial y republicana, estos esclavos eran considerados, con o sin razón, como “ladrones”, “lascivos”, “violentos”, “asesinos”, “bárbaros”, “salvajes”, “insolentes”, “holgazanes”, “idólatras”, etc. Así, su “raza” o su color de piel fue su mayor desventaja. Usando los términos de Montoya y Jiménez, referentes a los negros colombianos, “su visibilidad de color y raza los invisibilizó como seres humanos y los hizo objeto de prácticas racistas”⁴²³, prácticas que persisten hasta la actualidad pues, como se vio en el anterior capítulo (punto 3.4.2), la división geográfica de las “razas” sigue incidiendo en la discriminación racial y exclusión social en Colombia.

Cabe recordar que tanto la Colonia como la República contribuyeron al racismo. La primera, con la institucionalización del crimen de la esclavitud africana como derecho; y la segunda, con la elevación del mestizaje ambiguo y ambivalente (incluyente abstractamente y excluyente concretamente) al rango de identidad nacional. En ambas políticas, los esclavizados o sus descendientes llevaron siempre la peor parte.

Ahora bien, pensar en la reparación del daño a los afrodescendientes nos obliga a tocar la negación del ser del otro humano, como producto de la injusticia histórica que empezó con el secuestro, destierro y deshumanización de millones de africanos en las Américas mediante “la acumulación de prácticas racistas inscritas en el uso del lenguaje, la legislación y los castigos y vejaciones infligidos en las minas, las haciendas y el servicio doméstico”⁴²⁴. La negación de la humanidad de estos seres humanos y de sus descendientes alude a todo ese pasivo histórico y debe ser, entonces, el punto de partida de

mexicana, México, Fontamara-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2007, p.48. Cursivas mías.

⁴²³ Juan David Montoya Guzmán & Jiménez, M., Orián, *Op. Cit.*, p.338.

⁴²⁴ *Ibid.*, p.339.

cualquier tipo de reparación que se pueda pensar para con los descendientes de los esclavizados africanos.

Sin embargo, el tema de las reparaciones que se deben a los afrodescendientes es relativamente reciente y, dado los distintos procesos socio-históricos de cada país de la región latinoamericana y caribeña, estas varía tanto en las razones o causas como en los fines perseguidos. Por ejemplo, en Brasil, después de la “desmitificación” de la falaz “democracia racial”, las afroreparaciones han asumido la forma de “políticas de cuotas”. En este país, la afroreparación consiste en una política que insta a las universidades públicas a reservar para los estudiantes afrobrasileños un número dado de plazas, de a prorratio, en la matrícula de estudiantes de nuevo ingreso. El objetivo de tal política es, según Rita Segato, “corregir la exclusión y la desigualdad históricamente acumuladas como resultado de la discriminación por parte de las élites”⁴²⁵; sin embargo, no es sino otra forma de discriminación: es una “discriminación compensatoria” o “*discriminación positiva*” basada en acciones institucionales denominadas “*acciones afirmativas*”.

Segato – quien, junto a algunos de sus colegas antropólogos de la Universidad Federal de Brasilia, impulsó este polémico asunto de las cuotas en las universidades públicas brasileñas – destaca los marcos jurídicos internacionales (el Convenio 111 de la Organización Internacional del Trabajo, aprobado en 1958; la Convención para la *Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial*, adoptada por la ONU en 1965 y en vigor desde 1969; la *Convención 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, adoptada en 1989) como instrumentos que obligaron a los Estados miembros a tomar algunas “medidas especiales y transitorias” a favor de sus poblaciones perjudicadas por el racismo y otro tipo de discriminación. Señala también dicha autora que todo el mérito se debe al intelectual hindú,

⁴²⁵ Rita Segato, *Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas...*, pp. 12-13. Cursivas de la autora.

Bhimrao Ramji Ambedkar, líder de los *dalits* o *intocables*, quien concibió por primera vez las medidas especiales para grupos discriminados de su país. Él

luchó, en la década del 20 del siglo pasado, hasta conseguir incluir en la primera Constitución de la India independiente, en 1948, la ley de cupos especiales para los intocables y grupos tribales en las instituciones de enseñanza y en el servicio público⁴²⁶.

En Brasil, la creación de las “acciones afirmativas” o “políticas de cuotas” como afroreparaciones se debe, por un lado, con referencias, solicitudes y/u obligaciones externas; y, por otro, a las movilizaciones internas de movimientos negros que se fortalecieron en la década de los 70 y, asimismo, con los académicos y políticos activistas.

En el caso de Colombia, la Constitución del 1991 es el marco referencial de las Acciones Afirmativas conocidas como “Afroreparaciones”. Pero las causas de esas reparaciones son principalmente la institución económica, que fue la esclavización de los africanos y, más recientemente, el desplazamiento forzado de los negros y afrocolombianos.

La Constitución de 1991 que define a Colombia como país pluriétnico y multicultural, inauguró oficialmente el multiculturalismo en aquel país. Emergieron entonces varios grupos que se valieron de los “esencialismos estratégicos”⁴²⁷ para reivindicarse como una identidad cultural diferenciada y, así, reclamar sus derechos. El multiculturalismo vino a abrir la “caja de pandora”, por así decirlo, de la sociedad colombiana pues aunque ya había movimientos sociales que reivindicaban tal o cual derecho o, bien, luchaban contra el racismo (como es el caso del Movimiento Nacional Cimarrón), con esta

⁴²⁶ *Ibid.*, p.13.

⁴²⁷ Citando a Spivak, Claudia Mosquera explica los “esencialismos estratégicos” como “solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de los cuales aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como bloque” (Véase: Chakavorty Gayarti Spivak, “Can the Subaltern Speak?” In P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial and Postcolonial Theory. A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994. Citado en Claudia Mosquera R.-L., “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, en Claudia Mosquera R.-L & Barcelos, Luiz Claudio (ed.), *Afroreparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 214.

consagración constitucional del multiculturalismo muchas otras identidades subalternizadas, silenciadas o discriminadas salieron a la luz o se hicieron más presentes. Esto lleva a Claudia Mosquera a aseverar que “el espectro multicultural ha traído consigo, por medio de legítimas demandas, la emergencia de ciudadanías diferenciadas”⁴²⁸, lo cual, en su opinión es benéfico en tanto que “ha permitido mostrar que la diferencias culturales se conectan con situaciones indeseables tales como la pobreza, el sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia”⁴²⁹.

Asimismo, en los años 1990 con el auge del multiculturalismo que inició en Estados Unidos, hubo desde afuera una influencia cada vez más importante de organismos internacionales, las cumbres y conferencias mundiales, y desde adentro la presencia notoria de diferentes activistas afrodescendientes, intelectuales, grupos organizados en torno a diferentes demandas, etc.). Lo cual ha puesto al descubierto que los afrodescendientes no son un todo homogéneo, pues si bien estos se presentan como una diferencia cultural en el cuadro nacional, dentro de esta diferencia existen

otras diferencias culturales étnico-raciales microlocales: por ejemplo, dentro de la categoría *negros* o *afrocolombianos* habría que entender las diferencias construidas entre los *raizales* de San Andrés y Providencia, los *libres* del Chocó, los *champetíos* de la Cartagena negra popular, los palenqueros de San Basilio de Palenque, los *renacientes* de Tumaco, y los negros y afrocolombianos de las grandes ciudades, que nacieron en ellas y son hijos de gentes negras del Pacífico o del Caribe continental e insular llegadas en calidad de emigrantes años atrás⁴³⁰.

Pese a esas diferencias microlocales, Mosquera enfatiza el hecho de que todos esos grupos deben reconocer que tanto las desigualdades sociales y económicas como otros tipos de discriminación los golpean por igual. De ahí la importancia de evocar y no perder de vista el contexto histórico y genealógico de su emergencia como grupo subalternizado. Este contexto no es otro que el

⁴²⁸ *Idem.* La autora define “Ciudadanías diferenciadas” como el conjunto de sujetos socialmente marcados por su relación conflictiva y antagónica con los modelos normativos de ciudadanía. Estas ciudadanías expresan las formas en que los grupos subordinados actúan frente al racismo, el sexismo, la homofobia y la inequidad social (nota n°2 al pie de página).

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 215.

⁴³⁰ *Idem.*

de la esclavitud de los africanos en los territorios que hoy conforman la República colombiana donde la esclavización se ha quedado como aquella “huella genealógica [que] escamotea [a los afrodescendientes] la igualdad de oportunidades”⁴³¹. Con el multiculturalismo se abrió, entonces, la posibilidad de poner sobre la mesa la problemática de las diferencias culturales a nivel macro y micro.

En cuanto a la mayoría de los colombianos de ascendencia africana (ya sean del caribe insular, caribe continental, costa pacífica o de las urbes) se refiere, tanto en lo macro como en lo micro, esas diferencias culturales están atravesadas por las experiencias y vivencias de racismo y exclusión o marginación social. Por lo mismo, las acciones afirmativas dirigidas a acabar con su situación de vulnerabilidad deben considerar muy seriamente esta realidad que aquí hemos llamado “cotidianidad-negatividad”. Para ello, resulta imprescindible evocar, por un lado, las Memorias de la esclavitud africana y sus corolarios, y, por otro, tener presente el reciente conflicto armado que ha obligado a centenares de miles de afrodescendientes a convertirse dolorosamente en “desplazados”.

Hay algunos afrodescendientes de Colombia que no quieren que se siga rememorando la esclavitud y/o que los sigan considerando como víctimas, porque la esclavitud fue una experiencia horrible que hay que olvidar pues los deshonra o les quita la posibilidad de superarse personal y socio-económicamente en la sociedad actual en la que las relaciones interpersonales y de poder han sido racializadas. Ese grupo de personas trama, según el intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda, las estrategias de “suficiencias íntimas” para sobrevivir en sus condiciones infrahumanas o tratar de arreglárselas y seguir adelante⁴³². Dentro de esta misma línea se inscriben

⁴³¹ *Ibid.*, p.220.

⁴³² Véase: *Ibid.*, p.224. El concepto de “suficiencias íntimas” significa “el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su Historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son

algunos intelectuales que están en contra de las reparaciones históricas, porque “las exigencias de justicia y equidad para corregir las desigualdades no ganan nada invocando los daños del pasado” (Anthony Appiah & Michel Giraud); porque “hacemos parte del presente y tenemos la responsabilidad del mismo, debemos actuar en el presente” (Bogumil Jewsiewicki-Koss); porque “en nombre del pluralismo cultural, cada diferencia cultural existente debe ser perpetuada tal cual por el solo hecho de ser una diferencia” (Baumann); y porque las reivindicaciones amparadas en la existencia de la identidad negra, afrocolombiana o raizal son unas invenciones posteriores a la Constitución de 1991, al artículo transitorio (AT) 55 y a la ley 70 de 1993 (Cunin, Hoffmann, Barbary, Ramírez y Urrea)⁴³³.

Desde nuestro punto de vista, la negación de la evocación del pasado para las reparaciones del presente debe ser negada, por el simple hecho de que – sobre todo en el caso de los afrodescendientes de “nuestra América” – existe una continuidad, pese a algunos sesgos contextuales o circunstanciales dentro de la misma. No es fortuito que en esta región siga vigente la aseveración de Roger Bastide sobre las Américas, según la cual, la riqueza tiene color⁴³⁴. Nos sumamos a los planteamientos de autores como Rita Segato, Anibal Quijano, Arturo Escobar, Claudia Mosquera, Santiago Castro Gómez y Peter Wade, entre otros, quienes piensan que el pasado colonial sigue presente en las estructuras de poder y en las relaciones interpersonales en “nuestra América”. Ese pasado doloroso sigue dictando, en la mayor parte de la región, qué es lo que se es,

suficiencias íntimas en la medida en que – no sin aludir a las carencias – insisten en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, y no propiamente en una actitud reactiva frente a otros grupos”. Santiago Arboleda, “Paisajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano”: 399-420, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identidades. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Institut de Recherche pour le Développement (IRD) – Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2002. Citado en *Idem*.

⁴³³ Todos estos autores son citados por Claudia Mosquera, en Claudia Mosquera & Barcelos Luis Claudio (eds.), *Afro-Reparaciones...*, pp. 228-229.

⁴³⁴ Véase: Roger Bastide, *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

qué es lo que se debe conocer y cómo se debe conocer, qué es lo que se debe esperar en esta vida y después de ella. En otros términos, el colonialismo como modo de pensar sigue influyendo de manera determinante en las dimensiones ontológica, epistemológico-pragmática y religiosa o moral de las sociedades nustramericanas.

Ahora bien, si bien es cierto que lo pasado es pasado y que, por ende, es inasible y no puede ser reparado, sus repercusiones en el presente no son inasibles y sí pueden, y deben, ser atendidas. De hecho, desde la visión de “*ubuntu-ukama*”, no hay discontinuidad o ruptura entre el pasado, el presente y el futuro. Como lo hemos señalado en el primer capítulo, en el *ubuntu-ukama* se establece una solidaridad cualitativa y anamnética, base de una “comunidad de pertenencia” en la que se van forjando las identidades tanto individuales como colectivas. Entonces, exigir el resarcimiento del daño a los afrodescendientes de hoy no sólo significa exigir justicia para con los ascendentes que vivieron y murieron esclavizados⁴³⁵ sino también rechazar la amnesia de lo que pasó, y esto es igualmente importante. Hay que considerar pues, sobre todo, que esa situación de injusticia sigue afectando hoy en día a millones de afrodescendientes, entre los cuales se encuentran los desplazados del conflicto armado. He aquí pues dos razones fundamentales de la relevancia y necesidad de las afroreparaciones: el pasivo histórico que fue la esclavización de africanos como hecho que posibilitó el racismo hacia los afrodescendientes y su marginación social; y el desplazamiento forzado de muchos de ellos por el conflicto armado, situación que no sólo ha ocasionado la

⁴³⁵ Abordando este mismo problema de la reparación de lo que pasó, el emérito arzobispo anglicano sudafricano y Premio Nobel de la Paz, Desmond Mpilo Tutu, demuestra que no era impertinente que los negociadores (negros) de la transición sudafricana actuaran en nombre de las víctimas (vivas y muertas) del apartheid; ellos mismos eran de hecho víctimas del mismo. En este mismo registro, evoca, más adelante, el caso del Holocausto y asevera que las reparaciones que los alemanes y otros países occidentales dieron a los judíos son una forma de hacer justicia a aquellas seis millones de víctimas injustamente ajusticiadas, y que nunca volverán a esta vida para hablar ellos mismos y exigir justicia; por lo mismo, pondera el Premio Nobel de la Paz, al aceptar esas reparaciones, los judíos deberían también perdonar a los nazis, aunque esto no significara olvidar el Holocausto. Véase: Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999, pp. 56 y 227, respectivamente.

pérdida de sus tierras sino que además amenaza su cultura o modo de vida, lo cual, los hace aún más vulnerables.

Habiendo dejado asentadas estas razones, es importante señalar que las afroreparaciones no se deben a una generación espontánea, sino que tienen antecedentes directos que detonaron, por así decirlo, las movilizaciones y reflexiones sobre las mismas. Entre ellos podemos mencionar: las demandas étnico-raciales de los movimientos negros – que llegaron a su clímax en los años ochenta – cuyos líderes tuvieron diálogos sostenidos durante décadas con el Movimiento Negro estadounidense y con el Movimiento Negro de Brasil; la Constitución de 1991, artículo transitorio (AT) 55 y la ley 70 de 1993 (ver anexos); la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas conexas de Intolerancia, que se llevó a cabo, del 31 de agosto al 08 de septiembre de 2001, en la ciudad de Durban, en Sudáfrica.

Sin menoscabar los aportes de otros movimientos y movilizaciones en pro de las demandas de los afrodescendientes, ni las influencias anteriores de organismos internacionales, entre ellos la ONU y la Organización Internacional de Trabajo, como vimos en el caso de las Acciones Afirmativas en Brasil, podemos afirmar que la III Cumbre Mundial de Durban es un importante punto de llegada en lo que se refiere a las demandas de reparaciones a los afrodescendientes de la región, en general, y de los afrodescendientes de Colombia, en particular. Por esta razón, veremos enseguida algunas resoluciones de esa Cumbre relacionadas con las afroreparaciones.

De entrada, cabe mencionar que dicha Cumbre fue precedida, para el continente americano, por la “Conferencia Regional Preparatoria de las Américas”, también conocida como “Conferencia de Santiago” porque se llevó a cabo en Santiago de Chile, del 05 al 07 de diciembre del año 2000⁴³⁶. En esta

⁴³⁶ Esta Conferencia – convocada por el gobierno de Chile y donde los Estados eran los que iban a tomar las decisiones finales – fue precedida por la “Conferencia Ciudadana”, convocada

Conferencia, como plataforma de combate al racismo se afirmó que “la negación de la existencia de discriminación y racismo a nivel del Estado y la sociedad, así como la pobreza, contribuyen a la perpetuación de esas prácticas”⁴³⁷ y, asimismo, se adoptaron dos documentos que fueron presentados y discutidos en la Conferencia de Durban: la Declaración Final y el Plan de Acción. Del primero, recogió muchos elementos, entre ellos, la condena, sin ambages, a la esclavitud de africanos como crimen de lesa humanidad; en su artículo 13, apartado “Cuestiones generales”, se declara lo siguiente:

Reconocemos que la esclavitud y la trata de esclavos, en particular la trata transatlántica, fueron tragedias atroces en la historia de la humanidad, no sólo por su aborrecible barbarie, sino también por su magnitud, su carácter organizado y, especialmente, su negación de la esencia de las víctimas, y reconocemos asimismo que la esclavitud y la trata de esclavos, especialmente la trata transatlántica de esclavos, constituyen, y siempre deberían haber constituido, *un crimen de lesa humanidad y son una de las principales fuentes y manifestaciones de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia*, y que los africanos y afrodescendientes, los asiáticos y la personas de origen asiático y los pueblos indígenas fueron víctimas de esos actos y continúan siéndolo de sus consecuencias⁴³⁸.

Esta condena, sin embargo, se quedó en el plano del discurso. Como suele suceder, no se adoptaron medidas consensuadas mundialmente para ubicar o nombrar a las personas afectadas por ese crimen y hacerles justicia. No obstante, reconocemos que “los documentos oficiales de la cumbre dejaron abiertas posibilidades de que el tema se analice en el marco del derecho internacional”⁴³⁹. Además, el *Plan de acción* de dicha Conferencia instó a los

por las ONG’s y organizaciones comunitarias y de base, que se llevó a cabo en la misma ciudad de Santiago de Chile, del 03 al 04 de diciembre del 2000, y que terminó con la adopción de una “Declaración Final”.

⁴³⁷ <http://tienequevercontigo.blogspot.mx/2011/07/iii-conferencia-mundial-contra-el.html> (consultado, el 29/07/2014).

⁴³⁸ “Declaración y Programa de Acción de Durban. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia”, Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los derechos Humanos, Bogotá, 2002, p.15. Recuperado de: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/afrodescendientes_instrumentos_internacionales_Declaracion_Programa_Accion_Durban.pdf (29/07/2014).

la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia” John Antón, “Afroecuatorianos: Reparaciones y Acciones Afirmativas”, en: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *Op. Cit.*, p. 158 (nota 3). Cursivas del autor.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 159.

Estados a comprometerse en la lucha contra el racismo y en los “remedios, reparaciones e indemnizaciones”, como puede verse en los incisos 165 y 166:

165. *Insta a los Estados a que refuercen la protección contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia garantizando a todas las personas el acceso a remedios eficaces y adecuados y el derecho a dirigirse a los tribunales nacionales competentes y otras instituciones nacionales para pedir una reparación o satisfacción justa y adecuada por los perjuicios que les ocasionen esas formas de discriminación. [...]; 166. Insta a los Estados a que adopten las medidas necesarias, conforme a lo previsto en la legislación nacional, para garantizar el derecho de las víctimas a obtener una reparación o satisfacción justa y adecuada a fin de combatir los actos de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia, y a que adopten medidas efectivas para impedir la repetición de esos actos*⁴⁴⁰.

Antes de la Conferencia de Durban, que confirmó y/o consolidó el compromiso firmado por los Estados de la región latinoamericana y caribeña (Santiago de Chile, en el año 2000), algunos Estados de la región tomaron cartas en el asunto decretando o implementando políticas y estrategias de lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y demás formas conexas de intolerancia. Por mencionar algunos casos, tenemos a Brasil, con la creación, el 21 de marzo de 2003, de la Secretaría de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR, en Portugués); y a Perú, con la creación, el 05 de octubre del 2001, de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), sustituida, en diciembre de 2004, por el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Han sido varias las iniciativas que se han tomado en toda la región para tratar de atender las demandas de las poblaciones afrodescendientes, y “con el hecho de que ya se reconozcan el racismo como una secuela y la esclavitud como un crimen de lesa humanidad se llega al tema de las reparaciones”⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ *Idem*. Cursivas del autor.

⁴⁴¹ *Idem*.

El racismo y las afroreparaciones en Colombia

El racismo como secuela de la esclavitud y ésta como crimen de lesa humanidad remiten, como lo hemos venido recalcando en este trabajo, a la historia de secuestro y destierro de los africanos que fueron obligados a trabajar como esclavos. A este crimen, el sociólogo e historiador afrocolombiano, Santiago Arboleda, lo llama “crimen de aborto”⁴⁴²: el hecho de que los africanos fueron arrancados de fuerzas⁴⁴³ de su madre, su matriz África. Reflexionando sobre ello desde el caso colombiano, hablaríamos de doble aborto: arrancados de fuerzas de su matriz África, la mayoría de esos africanos y/o sus descendientes, mucho después, serán negados, olvidados o invisibilizados en la inclusión concreta dentro de la ciudadanía colombiana. Hecho que ha producido, a lo largo del tiempo (en el proceso de formación de las identidades individual y colectiva de los “negros”), una “*auto-estima geralmente baixíssima da população negra e [uma] supervalorização idealizada da população branca*”⁴⁴⁴ (autoestima generalmente bajísima de la población negra y [una] supervalorización idealizada de la población blanca). El segundo aborto es el más reciente: como sus ascendentes arrancados de su matriz

⁴⁴² Véase: Santiago Arboleda, “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos”, en Claudia Mosquera Rosero-Labbé & Luiz Claudio Barcelos (editores), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 467-486.

⁴⁴³ Se puede polemizar si todos los africanos fueron sacados por la fuerza de África, ya que algunos fueron vendidos por algunos jefes tribales africanos; en ese debate, nuestra postura concuerda con la que defienden intelectuales como Kabengele Munanga, en su libro “*Origens africanas do Brasil contemporâneo*”, Sao Paulo: Global, 2009; Eugênio Platao de Carvalho, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, Sao Paulo: Scortecci, 2007; entre otros. Ese grupo de expertos en el tema de la esclavitud defienden la idea de que no se puede comparar la esclavitud que se practicaba en África con la esclavitud transatlántica; ésta, pese al hecho que algunos africanos fueron vendidos por africanos a los esclavistas blancos, fue un crimen atroz, alentado por la codicia eurooccidental de materias primas (oro, plata, azúcar, añil, etc.) en América, base del doble proceso: por un lado, la deshumanización de los pueblos conquistados y colonizados, y, por el otro, la acumulación de riqueza de los invasores y colonizadores eurooccidentales. Y a final de cuentas, vendidos o no por sus hermanos africanos, pensamos que ningún africano que hizo la travesía del Atlántico lo hizo libre y voluntariamente.

⁴⁴⁴ Kabengele Munanga, “Prefacio”, en Iray Carone & Maria Aparecida Silva Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (4ª Edição)*, Petrópolis, R.J., Ed. Vozes, 2009, p. 11.

África, los afrodescendientes desplazados fueron arrancados de fuerzas de sus territorios, cuna de sus producciones culturales y económicas, y su trinchera en la lucha contra su aniquilación.

Ahora bien, las afroreparaciones en Colombia, que deben justificarse esencialmente por esos dos acontecimientos (la institución de la esclavitud, punto de partida de la discriminación racial cotidiana, y el desplazamiento forzado), se han llevado cabo como parte de las políticas sociales. Éstas tienen o deben tener como objetivos promover y garantizar el bienestar social de todos los ciudadanos; esto es, promover y garantizar el acceso a la salud, educación, alimentos, vivienda digna, etc. En esas políticas en general, los afrodescendientes no eran tomados en cuenta, pues no eran considerados realmente como ciudadanos. Por consiguiente, la situación de vulnerabilidad de esta población (pobreza, falta de vivienda digna, falta de educación, víctimas de racismo...) no ha cambiado, incluso a veces ha empeorado; lo cual explica el hecho de que sólo ese grupo de población ha ocupado siempre los escalafones más bajos de la sociedad colombiana. Y pese a la importancia numérica de su población (más del 10 % de la población colombiana) y sus destacables aportes en la cultura en general, la música (la cumbia colombiana) y la gastronomía (el plato típico de sancocho) de Colombia, su movilidad social y su participación política, sin embargo, dejan siempre que desear.

Para entrar de lleno a las afroreparaciones en Colombia, circunscribiremos el contexto socio-político inmediato en el cual tomó fuerza la idea de las afroreparaciones; luego revisaremos las políticas de resarcimiento a los afrodescendientes de Colombia, poniendo en evidencia algunos puntos importantes que siguen en debate, y en ese momento será significativo resaltar la diferencia que existe entre las políticas públicas de bienestar social, que radican en la focalización de programas sociales, y las políticas de acciones afirmativas o positivas y las afroreparaciones.

Las políticas de reparación a los negros, afrocolombianos, palenqueros y raizales⁴⁴⁵, en Colombia, tienen como marco legal directo la Ley 70, de 1993, que en su artículo primero reconoce

a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el *derecho a la propiedad colectiva*, [...]. Asimismo tiene como propósito establecer mecanismos para la *protección de la identidad cultural* y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como *grupo étnico*, y el *fomento de su desarrollo económico y social*, con el fin de *garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana*⁴⁴⁶.

En este artículo se condensa lo que han sido las demandas de los afrodescendientes de Colombia y, a su vez, se presentan los ejes principales sobre los que gira el debate en torno a las acciones afirmativas y reparaciones hacia esa población. Respecto a este punto, hay que señalar dos cosas importantes. Primero, que oficialmente casi no existen programas específicos para los afrodescendientes; las acciones afirmativas y reparaciones para esta parte de la población colombiana se plantean desde los programas y políticas sociales de bienestar. Y, segundo, que estas acciones afirmativas y reparaciones pueden ser entendidas, en términos generales, como afroreparaciones porque se refieren a la justicia reparativa hacia los africanos y su diáspora (en las Américas).

Sin embargo, las afroreparaciones adquieren matices diferentes, en términos de justicia histórico-reparativa, dependiendo del enfoque que se asuma. Si consideramos al continente africano como el punto de partida y vértice de las afroreparaciones, según Agustín Lao-Montes, entonces:

⁴⁴⁵ Los raizales son colombianos con ascendencia “anglo-africana”, que tienen una cultura arraigada esencialmente en las culturas inglesa y africana, y que viven principalmente en las Islas colombianas de Providencia, San Andrés y Santa Catalina (Véase: Natalia Guevara, “San Andrés Isla, Memorias de la colombianización y Reparaciones”, en: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *Op. Cit.*, pp. 296-318; y Camila Rivera, “Mirar hacia adentro para Reparar las Memorias en Providencia y Santa Catalina”, *Ibid.*, pp. 319-342).

⁴⁴⁶ Artículo 1°, véase: “Ley 70 de 1993”, disponible en línea: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4404.pdf?view=1> (consultado el 28/12/12). Subrayado mío.

el ángulo de la mirada ha de enfocar ‘cómo Europa subdesarrolló a África’ – para usar la expresión del intelectual caribeño Walter Rodney –, y por ende las reparaciones principales tendrán que ver con el reconocimiento de la esclavitud transatlántica como un crimen contra la humanidad, con la revalorización de las historias y culturas africanas y, en el período actual, con la cancelación de la deuda y la provisión de recursos vitales a los países africanos⁴⁴⁷.

Pero, en cambio,

si el punto de partida es la diáspora africana en las Américas, la justicia reparativa significa tanto redistribución de riqueza y poder por cuenta de los daños y perjuicios producidos por la esclavitud y sus secuelas históricas como reconocimiento de los valores (culturales, epistémicos, espirituales, estéticos) de los afroamericanos⁴⁴⁸.

Luego entonces, concluye el mencionado autor, en el contexto del continente americano, las afroreparaciones deben sumar reclamos *materiales* y *simbólicos*: tanto salarios de *compensación* como salarios de *valorización*. [...] deben articular pasado y presente, a la vez [...] servir de *marco ético-político* para formular políticas que impugnen patrones de opresión y discriminación y favorezcan la igualdad social y el contrato democrático fundamental⁴⁴⁹.

En América Latina y el Caribe, en este asunto se toman como punto de partida los resolutivos de la Cumbre de Santiago y el Programa de Acción de la Conferencia de Durban y, por lo tanto, las afroreparaciones son entendidas como “fórmulas que cada país debe asumir como *acciones afirmativas* en cuanto a temas concretos, con planes para combatir la pobreza, reducir los índices de desigualdad y enfrentar la exclusión”⁴⁵⁰. De ahí que sea necesario, desde el acercamiento conceptual, matizar la diferencia entre las afroreparaciones y las acciones afirmativas; además existen varias perspectivas teóricas para definir las y múltiples experiencias en el mundo que imprimen especificidades contextuales a cada una de ellas. Las acciones afirmativas tienen un sentido más restringido, y se definen como:

⁴⁴⁷ Agustín Lao-Montes, “Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial”, en: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *Op. Cit.*, p. 137.

⁴⁴⁸ *Idem.*

⁴⁴⁹ Véase: *Ibid.*, p. 138. Subrayado mío.

⁴⁵⁰ Véase: Romero Rodríguez, “Entramos negros y salimos afrodescendientes”, *Revista Futuros*, 2, 5, 2004. Citado en John Antón Sánchez, “Afroecuatorianos: Reparaciones y Acciones Afirmativas”, en *Ibid.*, p.161. Subrayado mío.

la *preferencia* que se otorga a personas que pertenecen a *pueblos o grupos que simbólicamente y materialmente han sido subalternizados* – como los pueblos étnicos, étnico-raciales, y el grupo de las mujeres – para garantizar su participación en ámbitos como el mercado de trabajo, especialmente público pero también privado y el acceso a universidades de educación superior de calidad, símbolos de meritocracia⁴⁵¹.

Desde esta perspectiva, las acciones afirmativas que buscan beneficiar a los afrodescendientes, se entenderían entonces “como acciones públicas estatales (la iniciativa privada puede ser complementaria) que buscan un *tratamiento preferencial* que tiene por meta reparar los efectos de la *exclusión racista o sexista*”⁴⁵². Esta meta principal puede ser desmenuzada en cuatro fines ideales incluidos en la Declaración de Durban:

Primero, lograr ‘la realización de los derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales’ de las víctimas (Art. 107). Segundo, buscar la integración plena en la sociedad de dichas personas. Tercero, ‘alentar la participación igual de todos los grupos raciales y culturales, lingüísticos y religiosos en todos los sectores de la sociedad para situarlos en pie de igualdad’ (Art. 108). Y cuarto, ‘corregir las condiciones que menoscaban el disfrute de los derechos’ de las víctimas consideradas por la Declaración (Art. 108)⁴⁵³.

De estos fines se derivan, a su vez, obligaciones que deben inducir a algunas “reformas institucionales (electorales, agrarias, etc.) y “el acompañamiento de la cooperación internacional y las Naciones unidas”⁴⁵⁴. Esas obligaciones, de acuerdo con los artículos 107 y 108 de la Declaración, son presentadas de la siguiente manera:

Los Estados deben asegurar en primer término la participación en las instituciones políticas, judiciales y administrativas, así como la representación apropiada de las víctimas del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia en las instituciones de enseñanza, partidos políticos, parlamentos, empleo y en particular en los órganos judiciales, la policía, el ejército y otros servicios civiles. En segundo término, las Acciones Afirmativas deben buscar el desarrollo de mecanismos que garanticen el acceso a la justicia para denunciar hechos de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia. En tercer lugar, deben apoyarse en otras acciones del Estado dirigidas al mejoramiento de la calidad de

⁴⁵¹ Claudia Mosquera Rosero-Labbé y León, Ruby Esther, “Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas” (Introducción), en Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Ruby Esther León (eds. y coautoras), *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia (CES), 2009, pp. I-II.

⁴⁵² *Idem.*, Subrayado mío.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. VII.

⁴⁵⁴ *Ídem.*

vida mediante el acceso, sin ningún tipo de discriminación, a los beneficios del desarrollo, la ciencia y la tecnología⁴⁵⁵.

Tanto los fines como las obligaciones que se desprenden de ellos, nos indican que si bien hay aspectos de las políticas sociales de focalización que podemos encontrar en esa articulación entre fines y obligaciones como la lucha contra la pobreza y/o la vulnerabilidad, el mejoramiento de la educación de los/as hijos/as de familias pobres (en tanto antídoto en pro de la integración social), las acciones afirmativas y/o las reparaciones hacia las personas negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales van más allá de la simple focalización en la pobreza. Esas reparaciones deben enfatizar e impulsar la obligación que tienen los Estados democráticos de crear condiciones para que todos los ciudadanos (as) participen, sin ningún tipo de discriminación y de manera efectiva, en el proceso de adopción de decisiones y en el ejercicio de los *derechos humanos*. Esto sin que las acciones afirmativas [sean consideradas, en el Plan de Acción de la Conferencia de Durban, de manera irrestricta] como *programas sociales dirigidos a remediar la pobreza*⁴⁵⁶.

Las acciones afirmativas no deben ser simplemente asimiladas a las políticas sociales del Estado de bienestar que se focalizan en la pobreza y/o vulnerabilidad de las poblaciones afrodescendientes, como tipo de intervención del Estado. Las acciones afirmativas tienen un horizonte más amplio; sin embargo se diferencian ligeramente de las aforreparaciones en el sentido de que, desde nuestra apreciación, estas últimas las abarcan, las incluyen. En otros términos, las acciones afirmativas son parte de las aforreparaciones, pero no las agotan. Pues, desde la perspectiva del *ubuntu* y de la nuestramericanidad, las aforreparaciones deben tocar los aspectos tanto materiales, en el sentido lato de la palabra (pagos de dinero, cuotas, monumentos, etc.), como inmateriales (reparación de las memorias, catarsis colectiva contra la baja autoestima, recuperación de la dignidad, entre otras cosas) en virtud de restaurar la humanidad del ser en su totalidad. Viéndolo de

⁴⁵⁵ *Ídem*.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. VIII. Subrayado mío.

este modo, nos parece imprescindible pensar, por ejemplo, cómo reparar la historia, la memoria, las heridas profundas y los efectos nefastos que ocasionó o, incluso, sigue ocasionando ese doble aborto del que ya hemos hablado.

Para tal fin, debemos evitarla fácil o simplista equiparación entre acciones afirmativas y afrrreparaciones y enfocar mejor cada parte de la realidad de racismo, discriminación racial y sus consecuencias negativas. Asimismo, es necesario definir las luchas que se deben emprender en contra de esa realidad; esto es, las luchas por la dignificación y el reconocimiento concreto de los afrodescendientes como sujetos de derecho y de discurso socio-político. Estas luchas buscan, en última instancia, curar las heridas y resarcir el daño, reconociéndoles a los afrodescendientes el ejercicio de la plena ciudadanía, lo cual redundaría, sin lugar a duda, en la paz y la cohesión social.

Ahora bien, siendo parte de los países cuyo régimen de bienestar es caracterizado, por Carlos Barba Solano⁴⁵⁷, como dual (universalización de algunos servicios sociales y focalización de otros, lo cual privilegia, en términos generales, a la población urbana y excluye al resto), Colombia tiene programas sociales focalizados en las poblaciones pobres y/o vulnerables. Estos programas tienen como cometido fundamental “garantizar ciertos niveles de ciudadanía a quienes se encuentran en situaciones de pobreza o padecen distintas formas de vulnerabilidad. [Y esto tiene su fundamento en] la obligación social del Estado como garante del bienestar de los ciudadanos (as)”⁴⁵⁸. En el caso de Colombia, la obligación del Estado de intervenir en ese

⁴⁵⁷ Carlos Barba Solano, *Régimen de bienestar y reforma social en México*, Santiago de Chile, CEPAL-Naciones Unidas, 2004, p.19. Disponible en PDF en línea: <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/3/15523/P15523.xml&xsl=/dds/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xslt> (consultado 18/10/2012).

⁴⁵⁸ Mosquera Rosero-Labbé y Ruby Esther León, “Características generales de los programas sociales en las ciudades de Bogotá, Cartagena, Medellín, Pereira y San Andrés. El lugar del reconocimiento de la diferencia étnico-cultural o étnico-racial negra”, en Mosquera Rosero-Labbé y Ruby Esther León (eds. y coautoras), *Ibid.*, p. 494.

ámbito es alentada, al decir de Mosquera y León por las “estrategias mundiales para concretar el Desarrollo Humano”⁴⁵⁹.

Sin embargo, señalan dichas autoras, los principios rectores para la intervención estatal

entrañan una paradoja, ya que si bien pretenden materializar ideales del discurso democrático que aspira a una sociedad libre, igualitaria y justa, se encuentran demarcados por nuevas prácticas burocráticas que son producto del sistema económico neoliberal que exige la maximización de los escasos recursos asignados por el Estado al gasto público social⁴⁶⁰.

De esta forma, algunos funcionarios (as) que administran los programas focalizados de bienestar social, insisten en que el objetivo de ellos es tanto la superación de la pobreza y/o vulnerabilidad, como la promoción del empoderamiento de las poblaciones focalizadas para que se ponga fin a su dependencia de esos programas focalizados.

Los afrodescendientes de Colombia, en su mayoría, son parte de las poblaciones pobres y/o vulnerables, por tanto, son también sujetos de la focalización de los programas sociales de bienestar. ¿Su participación en estos programas puede ser considerada como una acción afirmativa y una reparación? ¿Hay que crear programas especiales para ellos? Las opiniones de los funcionarios divergen: por un lado, hay quienes piensan que los programas focalizados forman parte de la acción afirmativa o de la reparación de la injusticia histórica que el Estado colombiano tiene con respecto a las poblaciones pobres y/o vulnerables del país; por el otro, hay quienes – una minoría, por cierto – consideran justo que el Estado instituya oficialmente un organismo encargado especialmente de las poblaciones negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales, como se hizo con las poblaciones indígenas.

Como todos los programas focalizados, los que se han creado en Colombia centran su atención en la pobreza y/o vulnerabilidad, ya sea

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 495.

⁴⁶⁰ *Idem.*

individual o colectiva de los (as) colombianos (as), en general. Se parte de algunos principios fundamentales para la intervención del Estado, y para el acceso a esos programas y la permanencia en los mismos. Estos principios son: el principio de la asistencia, la igualdad-no discriminación, la integración social, el empoderamiento, la focalización y la negociación. De dichos principios resaltamos los de la igualdad-no discriminación y la negociación, debido a que hay que plantear las afrorreparaciones desde una perspectiva étnico-racial, por un lado, y desde una ciudadanía diferenciada, por el otro. Con base en esos principios, debe llegarse a la realización de las afrorreparaciones con mira siempre a curar, dignificar o restaurar al humano todo. Y refiriéndonos a los afrodescendientes, dignificar y/o restaurar su humanidad es hacer justicia no sólo a ellos sino también a sus ascendentes, quienes murieron sin exigir justicia; es, por ende, restablecer la armonía y la paz sociales en Colombia. Para dar este paso, queda aún buen camino por recorrer.

Hemos dejado claro, entonces, que las afrorreparaciones deben partir, por un lado, del crimen de lesa humanidad que fue la esclavización de los africanos secuestrados y desterrados, y, por otro lado, del desplazamiento forzado de los afrocolombianos; y, a nuestro juicio, esas afrorreparaciones no deben contemplar solamente aspectos puntuales de políticas sociales focalizadas ni aspectos parciales de las acciones afirmativas, sino que deben abarcar cualquier política social y acciones afirmativas e ir más allá de las mismas.

CONCLUSIONES

Una de las célebres citas de Nelson Mandela reza:

Siempre supe que en lo más profundo de cada *corazón humano*, había misericordia y generosidad. *Nadie nace odiando* a otra persona por el color de su piel, su origen o su religión. La gente *aprende a odiar*, y si pueden aprender a odiar, se le pueden *enseñar a amar*, porque el amor llega más naturalmente al *corazón humano* que su contrario.⁴⁶¹

Destacamos de esta cita “lo verdadero humano” como imposibilidad de racismo y exclusión. Pues siendo “lo análogo por excelencia”, esto es, lo que se predica en todos los seres humanos y que se establece como la base de la unidad y diversidad de los mismos, “lo verdadero humano” es lo “no-negociable-humano”, y se manifiesta inmediatamente como una ética⁴⁶². Misericordia, generosidad, compasión, empatía, solidaridad...son valores constitutivos de lo humano; son valores del *ubuntu*. Si uno siente que ninguno de estos valores le concierne, si en el fondo de su corazón hay pura maldad u odio, no cabe duda de que ya ha perdido su humanidad.

La pérdida de humanidad, desde la visión de *ubuntu*, se produce y reproduce en un círculo vicioso: la persona que deshumaniza al otro, se

⁴⁶¹ Nelson Mandela, *Op. Cit.*, p.615. Cursivas mías.

⁴⁶² En los trabajos de Emmanuel Lévinas y de Enrique Dussel encontramos el planteamiento sobre el rostro del otro (humano) que me interpela de inmediato, interpela mi *respons*-abilidad antes de cualquier discurso sobre él, lo cual lleva a plantear la ética como filosofía primera. Véase: Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 2005; Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Tomo II), Buenos Aires, siglo XXI, 1973. Sería interesante ahondar sobre este aspecto de la filosofía de Lévinas y Dussel en comparación con *ubuntu*, pero esto ya sale del cometido principal de este trabajo. No obstante, hay que mencionar que si bien hay una coincidencia – en los planteamientos levinasianos, dusselianos y “*ubuntuísticos*” – en la centralidad de la ética en el ser humano, a nuestro juicio hay matices importantes que los diferencian. Uno de ellos es el lugar de enunciación de cada planteamiento; otro, que se relaciona al primero, es acerca de las circunstancias o contextos específicos en los que emergieron estos planteamientos...A partir de estos puntos, se pueden encontrar matices entre esas filosofías. Nótese, sin embargo, que en los autores que han reflexionado sobre *ubuntu*, no se encuentra la preocupación de separar la ética de la ontología (para Lévinas, la huella del otro, en el que está su rostro, está más allá del ser, *Ibid.*, p.75.); tampoco existe la preocupación de que si *ubuntu* es filosofía primera o segunda..., más bien se han preocupado de reflexionar cómo *ubuntu* podría ayudar a “sentipensar” la reconciliación y la justicia en la nueva Sudáfrica; cómo posibilita forjar una nueva identidad sudafricana como conjunto de “identidades confluyentes”, donde se articulan las identidades individuales y colectivas.

deshumaniza al mismo tiempo. La persona deshumanizada tiene dos posibilidades: seguir con el círculo vicioso o emprender el camino de ruptura con el mismo. No es fácil de romper ese círculo vicioso, se necesitan otras virtudes y otros factores o actores, según el caso. La virtud primordial para romper ese círculo es, a nuestro modo de ver, la humildad. Ésta a su vez tiene mucho que ver con la humanidad, pues ambas comparten la misma raíz etimológica “*humus*” que significa “tierra”, “polvo”. Ser humilde, en este caso, no es rendirse y aceptar ser humillado por el más fuerte, sino más bien es ser virtuoso, esto es, ser fuerte, vigoroso...para combatir la situación inhumana. Para tal fin, la persona humilde encuentra paradójicamente su fuerza en la supuesta debilidad; pues debe ser capaz de ofrecer per-dón⁴⁶³ en aras de la libertad, la armonía y la paz social.

Como lo hemos reiterado en este trabajo, el racismo hunde sus raíces en la concepción negativa de la humanidad de los negros. Discriminar al otro humano por ser distinto es contradecir la humanidad; es querer que ésta sea lo que no es, pues la humanidad es esencialmente diversa. Ahora, cuando hablamos de racismo y exclusión social, no se trata sólo de individuos sino sobre todo de grupo de individuos. Si bien existe discriminación racial a nivel individual, es fundamental enfocar la mirada a nivel colectivo, pues no sólo no ha habido un individuo que nazca de la nada, sino que tampoco existen racismo y exclusión producidos de la nada. En otras palabras, uno nace en una familia, una comunidad o sociedad, un país...con una cultura específica y un sistema de valores específico. Es en este ambiente donde se aprende a ser racista, xenófoba, homófoba...Pero, también es en el mismo ambiente donde se cultivan, promueven y viven los valores y/o virtudes humanos.

⁴⁶³ Desmond Tutu recuerda que es fácil y aun saludable ofrecer el perdón que vivir con odio; asimismo demuestra que pedir perdón es una de las cosas más difíciles, sin embargo decir sinceramente a alguien “*I am sorry*” (lo siento), libera energías, reconstruye las relaciones rotas; en suma, pedir per-dón y/u ofrecer per-dón es un hecho que quita las amenazas sobre el futuro de relaciones humanas. Véase: Desmond Tutu, *Op. Cit.*, pp.257-282.

El proceso de aprendizaje y asimilación de la cultura y valores de una comunidad o sociedad pasa por un filtro de relaciones de poder. Y éste tiene que ver con los intereses políticos, económicos, estratégicos...del grupo o los grupos de la élite intelectual, política, religiosa...Son estos grupos quienes, por su capital simbólico, producen discursos que tienen fuerza de influencia en la mente de sus seguidores o de las poblaciones a las que sus discursos van dirigidos. Dentro de esos grupos suele existir una cúpula – que llamaríamos “la alta élite” – donde se conciben opiniones dominantes y se descartan o se censuran a otras. Desde esa alta élite se dan directrices a seguir y a menudo se orienta a la gente con argucias hacia una postura, una ideología u otra. Pero, con esto no queremos decir que la gente sea una masa inerte que está ahí como receptor de esos discursos sin ninguna posibilidad de reaccionar. Sí puede haber reacciones, pero, por la fuerza ideológica que viene del capital simbólico de los emisores de las opiniones dominantes, los dominados o dirigidos tienden a renunciar a sus propias opiniones y terminan aceptando o apropiándose, a veces pusilánimemente, los discursos de la clase de élite.

Los que se atreven a ir realmente en contra de los discursos de la élite o cuestionar algunos aspectos de los mismos, son a menudo una minoría. Pues la élite tiene accesos a los “aparatos ideológicos” o a otros instrumentos poderosos para vehicular sus discursos y controlar por así decirlo la mente de las poblaciones.

En el caso que nos concierne, los instrumentos que han sido utilizados en la producción y reproducción del racismo y la exclusión social son las instituciones como la familia, la escuela o la universidad, la iglesia y los medios masivos de comunicación (prensa, radio, televisión e internet).

Si se quiere entonces combatir realmente el racismo y la exclusión social, que se han basado en la negatividad del otro humano, se debe buscar mecanismos conducentes a cambiar la concepción negativa de la humanidad del negro. Y, dado que estos males fueron producidos – y siguen siendo

producidos – desde las élites intelectuales y/o políticas, el poder del Estado, en este caso de los Estados sudafricano y colombiano, debe ser fundamental para incidir muy significativamente en el combate contra el racismo y la exclusión. Otros actores, como las iglesias, las ONG, etc., pueden contribuir, pero el Estado debe no puede ser sustituido. Entonces los mecanismos que se elaboren para tal fin deben enfatizar la irrefutable y conciliadora convicción de que existe una interdependencia vital no sólo entre los humanos sino también entre éstos y las demás entidades cósmicas.

La primera institución que debe estar en la mira de esos mecanismos o políticas de combate contra el racismo y la exclusión es la familia. Ésta es la primera escuela, es la primera “iglesia”, es la nación o la república en miniatura. En la familia se dan los primeros pasos de contacto consigo mismo y con el Otro, esto es, con el mundo. Así uno va aprendiendo y asimilando la cultura de su entorno. Si se aprende desde la familia una concepción positiva de una humanidad incluyente de toda su diversidad “racial”, es ya una ganancia en términos de respeto hacia el otro diferente y de lucha contra intolerancia que va de la mano con el racismo y la exclusión.

Pero para que haya familias de este tipo, los genitores habrán de haber sido educados y/o haber vivido en un ambiente de respeto y aceptación del otro diferente. Las implicaciones retrospectivas pueden seguir, pero en todo caso se destaca la educación como fundamental. No significa que ésta sea una panacea contra el mal del racismo y la exclusión, pero sí es una herramienta valiosa, insustituible en la lucha contra los prejuicios raciales que se cristalizan en la mente para ponerse luego en acción y producir el racismo y la exclusión. Además de liberar a la gente de prejuicios raciales, una buena educación ayuda a liberar a los discriminados y excluidos de la sociedad.

Es cierto que hay muchas personas racistas que estudiaron en las universidades o colegios de los más prestigiados del mundo o de sus países. ¿Recibieron una buena educación o no? ¿La culpa es de la universidad o de

ellas? Para responder a estas preguntas es importante advertir que, tanto en la cosmovisión humanista bantú como en el mundo maya tojolabal, tener títulos universitarios no significa tener necesariamente una buena educación. Muchos de los ancianos que son considerados como sabios, esto es, “bibliotecas vivas”, en las dos cosmovisiones, apenas fueron a la escuela. Son sabios primordialmente por sus experiencias comprobadas en humanidad. En otras palabras, adquirieron su sabiduría a través de años de experiencias de vida. En estos años aprendieron a cuidar la vida, transmitirla y perpetuarla; aprendieron a ser justos e impartir la justicia de forma igual y proporcional; aprendieron a ser hospitalarios y generosos para con el otro. En suma, esos ancianos considerados como sabios por sus comunidades, lo son por su vivencia de los valores de *ubuntu*.

Partiendo entonces de esta visión, sería una aberración conceder que la gente racista que tiene títulos universitarios recibió una buena educación. A nuestro juicio, gente de esa calaña recibió una educación a medias; pues la educación no es sólo el proceso de llenar la cabeza de contenidos o informaciones⁴⁶⁴ sino y sobre todo es nutrir el corazón de humanidad; es el “sentipensar” o “corazonarse” con el otro. La educación, observa Magallón, se diferencia de la escuela; ésta, por ser el aparato ideológico del Estado por excelencia, “es la manifestación institucional de la ‘educación’”.⁴⁶⁵ Esta última, en cambio, es una *paideia*, esto es, una formación de los educandos en las virtudes y valores. De modo tal, la cultura, el hombre concreto – sujeto y objeto de la acción educativa – y su historia deben estar en el centro de la educación; aunado a esto, agrega el mismo autor, la educación debe ser caracterizada por la “eticidad”, lo cual evoca la “conciencia viva” que la produce. Esta conciencia se forma a su vez por medio de normas que rigen a una comunidad humana.

⁴⁶⁴ Magallón advierte sobre la gravedad este tipo de “educación” que caracteriza como un “analfabetismo funcional”. Vease: Mario Magallón Anaya, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1993, p. 67.

⁴⁶⁵ Véase: *Ibid.*, p.175.

En resumidas cuentas, “la educación como actividad sociocultural debe mirar por la *dignidad del hombre*”⁴⁶⁶; debe ser un proceso ético y liberador. El problema entonces residen en las ideologías que subyacen en cada sistema de educación formal; esas ideologías son las que determinan qué tipo de persona se quiere formar, cómo y para qué se quiere formar. De ahí la importancia de la élite intelectual y/o política, porque así como crea ideologías o discursos racistas deshumanizantes, puede crear también ideologías positivas, anti-racistas y humanas.

Aparte de lo aquí dicho, otro aspecto que nos da esperanza respecto del factor educativo como una herramienta poderosa en la lucha contra el racismo y la exclusión es el hecho de que las grandes figuras contemporáneas que el mundo conoce que han luchado contra estos males, han sido personas educadas en sentido lato. Intelectuales y políticos como Anténor Firmin, Martin Luther King, Angela Davis, Nelson Mandela, entre otros, han demostrado que la “buena educación” cuando encuentra un “terreno fértil” y circunstancias favorables, se vuelve un arma muy poderosa en contra de la opresión racial y la exclusión social.

Se nos podría objetar que entonces los ancianos o sabios de las comunidades africanas o tojolabales, que no fueron a la escuela o casi no “estudiaron”, contradicen esa postura de la educación como arma en contra del racismo. Ante esta objeción corresponde aseverar dos puntos importantes: primero, a nuestro parecer, tanto los ancianos como los intelectuales y/o políticos que han luchado por una humanidad justa, incluyente y libre de racismo y exclusión tienen educación. Los primeros se educaron o fueron educados en la escuela de la vida, mientras que los segundos lo fueron particularmente en la escuela de los Estados o las iglesias. Segundo, habiendo recibido educación desde dos ámbitos diferentes, sería difícil que ambos grupos influyeran de la misma manera y tuvieran los mismos resultados tanto en el

⁴⁶⁶ Véase: *Ibid.*, pp.64-65. Cursivas mías.

campo como en la ciudad. La educación de los primeros tendría más éxito en las comunidades rurales, mientras que la erudición de los segundos abonaría más en las ciudades, lugar de las “sociedades complejas”. Sin embargo, ambos tipos de educación pueden enriquecerse mutuamente para un mismo fin.

Un aspecto importante que una buena educación podría ayudar a desenmascarar es el concerniente a la dominación europea capitalista que produjo la esclavitud, el racismo y sus corolarios. En la ideología de esa dominación occidental, la persona negra fue imaginada y representada negativamente como inferior al blanco y, a menudo, como no-humano. Dicha ideología llevó a los europeos a acometer todo tipo de agravios en contra de los negros. En los dos casos que vimos (Sudáfrica y Colombia), el despojo del territorio – entendido éste como un espacio de creación y producción de la vida y la cultura – ha sido uno de los denominadores comunes. En Sudáfrica, tras su llegada los *freeburghers* y los bóeres no tardaron en despojar a los autóctonos *khoikhoi* de sus tierras y ganados, práctica que tuvo vigencia hasta hace poco; en Colombia, los españoles esclavizaron a los desterrados africanos y, más recientemente, los descendientes de estos últimos fueron desterrados de sus territorios por el conflicto armado propiciado por los criollos y mestizos.

Aparte de la desposesión de las tierras o del territorio, la dominación europea capitalista conllevó la explotación y marginación, la imposición de una cultura y/o una lengua en menoscabo de las culturas y/o lenguas de los dominados. En Colombia esta dominación se nutrió, después de la caída de la institución esclavista, de la falacia de la unificación nacional por medio del “mestizaje triétnico”, lo cual debería llevar al país sudamericano al “desarrollo” y “progreso”. Lo que escondía esa voluntad de unificar era obviamente la voluntad de seguir dominando y preservando los privilegios legados por la colonia. De modo que homogeneizando lo diverso se incurrió en el pisoteo de lo idéntico. En otras palabras, cuando se pretendió “borrar” o hacer olvidar las peculiaridades (de culturas, lenguas, tradiciones...) de las identidades componentes de Colombia – como de hecho ha sido el caso en casi todos los

países latinoamericanos – en aras del “progreso” nacional, se arremetió contra lo humano. Pues, siendo este último “lo análogo por excelencia”, el ser humano no existe concretamente sino en las diversidades humanas. Es justamente lo que el maestro Zea aseveró en su sentencia: “somos iguales por ser diferentes”; o es lo que demuestra Beuchot, en su hermenéutica analógica, aseverando que lo unívoco es la base de lo idéntico, mientras que lo equívoco es la base de lo diverso.

Entonces, la voluntad de dominar provocó y sigue provocando estragos en “nuestra América”. Para tomar el caso de la esclavitud y el racismo hacia los afrodescendientes, se puede constatar el tamaño de los daños. Lo hemos analizado en este trabajo desde la concepción bantú del ser, y hemos podido comprender la gravedad de la tragedia, pues la dominación, la explotación y la marginación las hemos entendido como una conversión del “*muntu*” (persona) en “*kintu*” (la esclavización de los africanos fue esto: en general, los esclavizados no eran personas sino “piezas de ébano”); el despojo del territorio, el desplazamiento forzado o el destierro, significarían excluir al “*muntu*” de su “*hantu*” (lugar y tiempo, o sea su “localizador espacio-temporal”); y, por último, la imposición de una religión, una cultura y/o lengua se entendería como el arrebato a los afrodescendientes de su “*kuntu*” (modo o manera de expresar y recrear su mundo, en otras palabras, su cosmovisión). Todo esto conduciría, en última instancia, a una “transmutación ontológica”⁴⁶⁷, que es de alguna forma

⁴⁶⁷ Podemos establecer la diferencia entre “transmutación ontológica” y “transmutación óptica”, que vimos en el capítulo II, en el sentido de que en la primera se trata de la tergiversación de lo que constituye lo real, es la tergiversación de la verdad, del ser; mientras que en la segunda es cuestión de cambio pero dentro de la misma realidad englobante; aparte, ese cambio es temporal, circunstancial y, a menudo, tiene que ver con los procesos histórico-sociales de un individuo o un grupo, enmarcados en una cultura dada. Así una persona X puede óptica y simbólicamente convertirse en un árbol, o éste en una serpiente...en vista de un objetivo preciso, por ejemplo, preservar el río o la selva; ese objetivo o varios objetivos, a final de cuentas, buscan – en las dos cosmovisiones humanistas que vimos – la perpetuación de la vida tanto de las personas como de otras entidades cósmicas. Desde este ángulo, es imposible entrever una transmutación óptica que conlleve a una ontológica, es decir, los cambios temporales, circunstanciales y aun simbólicos operados, no deben afectar la realidad substancial en la que se vive; en otros términos, la conversión de una persona en una cosa o el río en un animal no debe tergiversar la verdad de los seres ni su orden y jerarquía dentro del cosmos.

negación de la verdad, por ende, negación del ser. Dejamos claro en el transcurso de nuestra reflexión que esto es lo que ha pasado con la esclavización de los africanos en las Américas y el racismo que produjo.

Los daños producidos por la esclavitud – racismo y exclusión social – son antes que nada daños de dimensión ontológica. El *muntu* (persona) fue convertido en *kintu* (cosa); su *kuntu* (sistema de valores que encierra el modo de organizarse en la sociedad, la manera de conocer, las creencias y tradiciones) fue tergiversado; y ese *muntu* fue desterrado de su *hantu* (territorio en sentido lato, es decir el espacio vital que se relaciona con el tiempo sincrónico y diacrónico en el que se vive).

Hablando de afrodescendientes, esa “transmutación ontológica”, ese trastorno de todo su ser produjo el racismo y la exclusión social. Si bien es cierto que tanto los esclavizados como sus descendientes no eran agentes pasivos, ya que a través de un proceso complejo de resistencia, cimarronaje, aculturación, pudieron crear y/o recrear nuevos *hantu*, lo que Fernando Ortiz llamó justamente la “transculturación”⁴⁶⁸, no se puede inferir que con esto ya dejaban de ser considerados como no-humanos.

Ahí está el punto medular que no hemos cesado de subrayar en este trabajo. Las distintas luchas y resistencias de los esclavizados contra su esclavización y el combate que siguen llevando a cabo los afrodescendientes contra el racismo y la exclusión nos hablan de esa dimensión ontológica no atendida. Hemos encontrado lo mismo en el caso sudafricano: partiendo de las luchas de los *khoikhoi* contra los *freeburghers*, en el siglo XVII, hasta las luchas de los sudafricanos negros contra el apartheid (siglo XX), se trata del combate por la humanidad negada.

⁴⁶⁸ Véase: Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, La Habana, Universidad Central de las Villas, 1963.

Partiendo de esta perspectiva, tanto las “reparaciones” en Sudáfrica como las aforreparaciones en Colombia han tenido poco o nulo alcance ontológico. Se ha querido combatir la pobreza, mejorar las viviendas o la calidad de la educación...descuidando la lucha contra la concepción negativa de lo humano de los negros. En otras palabras, refiriéndonos a la conceptualización ramosiana de “*ubu-ntu*”, se ha querido subsanar el “-*ntu*” (lo epistemológico-fenoménico) en detrimento del “*ubu-*” (lo ontológico). *Ubuntu*, en sus dos acepciones de “abstracción plural de *umuntu*” (persona, ser humano) y de “la humanidad como valor”, no puede ser dividido.

Es cierto que en Sudáfrica fue fundamental la política del *ubuntu* para reconciliar a los sudafricanos y procurar justicia a las víctimas del apartheid. En el proceso de reconciliación y procuración de justicia, llevado a cabo por la TRC, se planteó el concepto de *ubuntu* como humanidad realizable con los otros y se contrapuso así la concepción de la humanidad que había sustentado el sistema de segregación racial en aquel país. En ese proceso fue importante el reconocimiento de la culpa y la petición de per-dón. A nuestro juicio el trabajo de la TRC fue loable, ya que se evitó sabiamente el peligroso dilema entre la “reconciliación-perdón” como impunidad y la justicia como venganza.

Sin embargo, viendo como sigue la situación socio-económico-cultural de aquel país africano – donde la mayoría de la población negra sigue siendo discriminada, y donde los prejuicios raciales de la minoría blanca y el antiguo sistema de “desarrollo separado” siguen siendo aún una realidad, es menester preguntarse por los alcances de todo el proceso de la TRC. ¿La minoría blanca – que había sido privilegiada durante siglos por las políticas de despojo, discriminación y exclusión de los negros – se dejó concientizar por las “prédicas” de la TRC? ¿Ha aceptado esta minoría privilegiada cambiar esa concepción de humanidad que ha ubicado al hombre blanco en la zona del ser y al no-blanco en la del no-ser? ¡Lo dudamos! No cabe duda que ha habido una minoría dentro de esa minoría blanca que ha luchado contra esa concepción deshumanizadora del no-blanco; y por supuesto hoy día hay cada vez más

blancos – jóvenes en su mayoría – que establecen con negros una buena relación interpersonal⁴⁶⁹.

Es también evidente que todos los sudafricanos – blancos, negros, *coloureds* e indios – tienen la misma ciudadanía, mismos derechos y deberes, mismos documentos de identificación... Empero, debido a los privilegios y las ventajas que la población blanca ha acumulado durante más de tres siglos, lo cual se tradujo en una acumulación no sólo del capital económico, sino también simbólico y cultural, esa población sigue teniendo la balanza en su favor⁴⁷⁰. De ahí la complejidad y, a la vez, lo interesante del caso sudafricano. En ese país africano, en todo caso, la fuerza de inercia en la población blanca es tal que los cambios que se han operado siguen siendo marginales. De ahí nos preguntamos qué tanto sirvió la reconciliación, o si no hubiera sido mejor, como algunos sudafricanos negros proponían, hacer primero la justicia y dejar la reconciliación después.

Es cierto que, como lo vimos en el quinto capítulo, se hizo algo de justicia a las víctimas, pero también es un hecho que hay víctimas que siguen esperando reparaciones, mientras que la mayoría de los victimarios o personas del grupo racial blanco que se beneficiaron de las ventajas que les dio el sistema de segregación racial, por haber acumulado capitales económico, social, simbólico y/o cultural, siguen gozando de los privilegios de “raza” y clase.

⁴⁶⁹ Véase en Anexos: Entrevistas realizadas en Sudáfrica; específicamente la de “Nasri” y de “Wendy”. Cabe mencionar que en otra entrevista, un joven sudafricano negro (“Siyabonga”) me dijo que la situación de discriminación racial, en comparación con los años del apartheid, se está mejorando; agregó, sin embargo, que el racismo sigue fuertemente arraigado en los granjeros blancos.

⁴⁷⁰ Si bien ha habido una política pública positiva respecto del acceso preferencial de los negros a los empleos y otros servicios del Estado, hay muchos casos donde la población blanca sigue teniendo un trato diferencial. Por ejemplo, en las carreteras, la policía a menudo hace parar y revisar exhaustivamente los automóviles de negros que de blancos; hay espacios públicos (bancos, restaurantes...) donde no te atienden de la misma forma si eres negro que si eres blanco, etc. Cabe señalar que hay espacios públicos también donde los negros sudafricanos discriminan a los que llaman despectivamente “*bakwerekwere*” (negros de otros países africanos). Esto puede llevar a cuestionar los valores de *ubuntu*; desgraciadamente éste es otro tema que está fuera de alcance de este trabajo.

Lo anterior hace surgir algunas preguntas: ¿El proceso de reconciliación y restauración de la humanidad fue una burla a la justicia para con las víctimas? ¿Hay que emprender una nueva lucha por la liberación económica, como lo ha estado proponiendo el ex – líder de la juventud del ANC y actual presidente del partido político “*Economic Freedom Fighters*” (EFF) (Luchadores por la Liberación Económica), Julius Malema?

Desde la postura que hemos desarrollado en esta tesis sobre la restauración del humano todo, podemos argüir que, pese al reconocimiento mundial que se ha tenido del proceso de reconciliación que se dio en Sudáfrica – que Desmond Tutu consideró como “el milagro sudafricano” –, se hizo una justicia parcial. Pues si bien hubo una cierta catarsis nacional por las confesiones de los crímenes perpetrados, petición y ofrecimiento de perdón, no se hizo lo mismo en el campo económico. Habría sido un acto histórico muy reconciliador y patriótico, si los perpetradores y demás personas blancas que se beneficiaron mucho del trato socio-económico muy a su favor hubieran aceptado voluntariamente crear fondos especiales para el desarrollo integral de muchas poblaciones negras. Y ¡qué acto audaz y de gran reconciliación habría sido si el los “*farmers*” (granjeros) blancos hubieran decidido de su propia voluntad devolver una buena parte de las tierras que sus antepasados habían arrebatado a los autóctonos sudafricanos! Desafortunadamente esto no ocurrió. De ahí la necesidad aún vigente de una justicia humanizante, es decir, una justicia que abarque todos los aspectos de la vida de un ser humano, en este caso, de los sudafricanos negros.

Respecto de Colombia, hay primero que reconocer algunos esfuerzos llevados a cabo por el Estado de dicho país, por medio de las políticas sociales focalizadas. Estas políticas han tenido como meta combatir la pobreza y la marginación social. La debilidad de estas políticas reside no sólo en la focalización de la intervención del Estado sino sobre todo en el combatir los efectos de un fenómeno social y no querer enfrentar sus causas. La focalización de las políticas sociales suelen tener como problema, además del proceso

burocrático complejo para saber a quién incluir y a quien no, la estigmatización del grupo de personas focalizado. Las personas beneficiarias de programas sociales focalizados podrían sentirse minusvaloradas y, por ende, su dignidad humana podría resultar afectada. Como consecuencias, a veces pueden replegarse a sus “suficiencias íntimas”⁴⁷¹.

La dignidad humana pisoteada, la negación de la humanidad del otro, en este caso, del negro, son las causas principales de la discriminación racial y la marginación social de los afrodescendientes. Querer combatir la pobreza que aqueja a esta población haciendo caso omiso de esas causas principales, es una empresa que lleva necesariamente al fracaso. La razón de ello estriba en que la dignidad humana y lo humano como tal son ámbitos no negociables, cualidades muy íntimas del ser humano, lugares de repliegue y despliegue del mismo. Son momentos y espacios donde la voluntad personal, por un lado, se refugia contra la voluntad ajena deshumanizadora y, por el otro, de donde parte robustecida para enfrentar su situación inaceptable.

El racismo y la exclusión social de los afrodescendientes, como situaciones inaceptables, son productos de relaciones de poder desiguales que propiciaron un largo proceso de construcción social, cultural e histórica en el cual las personas de ascendencia africana fueron *vilipendiadas* al grado de no ser consideradas humanas. Afortunadamente, por todos los esfuerzos conjugados por la ciencia anti-racista, sabemos hoy en día que la identidad “étnico-racial” no está genéticamente determinada. De modo tal, toda identidad étnico-racial

⁴⁷¹ Concepto acuñado por Santiago Arboleda quien lo define como “el reservorio de construcciones mentales, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias íntimas en la medida en que – no sin aludir a las carencias – insiste en un *punto de partida positivo*, vivificante para el individuo y su comunidad, y *no propiamente en una actitud reactiva frente a los otros grupos*”. En otras palabras, sería como una serie de mecanismos de autodefensa que lleva a ciertas personas o grupos afrodescendientes a defender su dignidad a pesar de la situación de pobreza en la que se encuentra; es como decir: “¡soy pobre, pero digno! Y esto es lo positivo. Véase: Santiago Arboleda, “Paisajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano”, citado en Claudia Mosquera, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, *Op. Cit.*, p.224. Cursivas mías.

puede modificarse con la acción política y la intervención estatal por medio de políticas dirigidas. La percepción que se tenga de la identidad racial de una persona puede cambiar de manera considerable con el tiempo. Las personas consideradas diferentes por su pertenencia étnico-racial en un espacio geográfico y en tiempo determinado pueden verse colocadas en otra categoría, y hasta puede ocurrir que en otra temporalidad y espacialidad dicha pertenencia no se tenga en cuenta. El Estado colombiano debe trabajar en este sentido⁴⁷² para combatir el racismo y la exclusión social hacia los afrodescendientes.

Trabajar en esa dirección es a final de cuentas buscar construir una gran comunidad colombiana incluyente de su diversidad; es abrazar la visión martiana de “nuestra América”. Una América consciente del proceso socio-histórico (conquista, encubrimiento, esclavización y colonización) en el que nació; por tanto, una América que incluye concretamente y valora a sus pueblos originarios y los descendientes de los africanos quienes, juntos con los europeos, construyeron lo que la identifica hoy (instituciones, culturas, historias, sociedades, economías...) Las bases sólidas de tal comunidad las hemos encontrado tanto en el *ubuntu* y la “nosotredad” como en el planteamiento “nuestramericano”. Consisten en un sentimiento y un convencimiento de que los seres humanos vivimos, utilizando aquella metáfora de Tempels, en “una telaraña” de interdependencia vital. Esta interdependencia “nos” fortalece, permite reconocer a “nosotros los latinoamericanos como valiosos”. Ésta es una dimensión axiológica fundante que convierte a los latinoamericanos en sujetos y posibilita así las relaciones intersubjetivas de dignidad, aprecio y respeto entre el “nosotros latinoamericano”.

Las cosmovisiones humanistas bantú y maya tojolabal le agregan a esta concepción “nuestramericana” la dimensión ético-ecológica o “bio-cósmica”, lo cual permite hablar de la “comunidad cósmica de vida”. Trabajar para luchar contra el racismo y la exclusión social, desde esas dos cosmovisiones, es

⁴⁷² Véase: Claudia Mosquera, *Ibid.*, pp.234-235.

buscar restaurar al ser humano, liberar su fuerza vital, su *’altsil*. Haciéndolo así significa liberar también a otras entidades cósmicas de la desaparición o de un tipo de transformación que puede amenazar la vida en el cosmos; pues si vivimos en “una telaraña” de interdependencia vital, no cabe duda de que la negación del otro provoca un desequilibrio que afecta al conjunto, a la “totalidad concreta”.

En el caso de Colombia, el hecho de devolver la dignidad a los afrodescendientes significaría reconocer el valor intrínseco que tienen como humanos, reconocer y valorar sus culturas, sus conocimientos ancestrales, sus tradiciones, religiones..., lo cual debería llevar también a multiplicar esfuerzos y voluntad política para devolverles sus territorios. Si están en sus territorios seguirán cuidando el ecosistema, porque ellos saben mejor que nadie el valor vital – y no forzosamente monetario – que tienen sus tierras.

Caer en la cuenta de que combatir el racismo significa al mismo tiempo cuidar la vida, cuidar el planeta, ha sido uno de los “aciertos” de este trabajo. Otro aspecto no menor en este ejercicio argumentativo fue el esfuerzo de comparación entre, por una parte, la segregación racial en Sudáfrica y el proceso de “reparaciones” post-apartheid, y por otra parte, la esclavización de los africanos en Colombia, el racismo contra los afrodescendientes y el proceso de las afrorrepaciones. Observamos que ambas situaciones de negatividad hacia los negros comparten la misma ideología de dominación del sistema-mundo capitalista europeo. Otro logro de esta reflexión ha sido el demostrar que la idea de *ubuntu*, esto es, la “humanidad interdependiente” o “humanidad compartida” es un antídoto contra la discriminación racial y la marginación social. En “nuestra América” la idea de la “humanidad interdependiente” puede ser más fecunda. Un aspecto que no encontré mucho eco o espacio en este trabajo fue la dimensión espiritual o psicológica del racismo y la exclusión social. Consideramos que es importante tomar también muy en cuenta esta dimensión en la lucha contra estos los males del racismo y la exclusión social. Pues la larga duración de prácticas racistas y de marginación ha producido, en

muchos casos, una baja autoestima o un complejo de inferioridad en las personas discriminadas. Esa dimensión espiritual y/o psicológica podría ser una veta interesante para futuras investigaciones interdisciplinarias acerca del racismo.

La dimensión ético-político de *ubuntu* está de alguna manera en consonancia con lo espiritual-psicológico, pues no sólo ambas son dimensiones menos aludidas en casos de lucha contra el racismo, sino también sus implicaciones y operatividad son complejas. Por ejemplo, ¿cómo sería prácticamente posible hacer justicia a un hombre indígena pobre racialmente discriminado o a una mujer negra pobre racialmente discriminada, en un mundo dominado por hombres blancos tanto del centro como de periferias? Hablando concretamente de Colombia, ¿cuál podría ser el alcance de un discurso que gira en torno a la reconciliación o la humanidad compartida...en vista de cambiar la situación de pobreza y discriminación cotidiana de los afrodescendientes? ¿Es necesario reconciliarse para hacer la justicia? ¿Hay que hacer primero la justicia y luego reconciliarse o al revés? Todas esas preguntas apuntan a final de cuentas a una pregunta de fondo: ¿cuáles son las posibilidades y los límites de hacer justicia para luchar contra el racismo?

Aquí hemos sostenido que la justicia no es una quimera, es posible y necesaria para luchar contra la discriminación racial y la exclusión social de los afrodescendientes. Pero no debe ser una justicia parcial, es decir, la que contempla nada más los casos cometidos, el tamaño de los daños ocasionados, la sentencia a ejecutar, el castigo a aplicar y la suma de dinero a pagar. Dado que los daños causados por la esclavitud no sólo son materiales y psico-espirituales, sino también de una larga duración, la justicia para resarcirlos debe ser global, abarcadora de lo material y lo psico-espiritual de la vida de los afrodescendientes; en otros términos, esa justicia debe atender proporcionalmente a todas las esferas humanas del existir de las poblaciones afrodescendientes.

Para ello, la justicia concebida desde la racionalidad occidental – que es oficial y generalmente aplicada en “nuestra América” – necesita de otros horizontes de justicia que se encuentran en otras racionalidades, entre las cuales la africana y la indígena. De ahí, la aceptación de los límites del canon jurídico occidental y la voluntad política de entablar un diálogo simétrico respetuoso con las racionalidades que han sido marginadas, son las condiciones de posibilidad de una justicia humanizante, capaz de superar el racismo y la exclusión social en “nuestra América”.

BIBLIOGRAFÍA

ALMARIO GARCÍA, Óscar, “Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia”, en Claudia Mosquera, L.-R. *et al*, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 359-385.

ÁLVAREZ SANTOS, Remedios, *Hermenéutica analógica y ética*, México, Ed. Torres Asociados, 2003.

AMEIGEIRAS, Aldo Rubén, “El abordaje etnográfico en la Investigación social” en: Irene Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de Investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp.107-151.

ARBOLEDA, Santiago, “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos”, en: Claudia Mosquera Rosero-Labbé & Luiz Claudio Barcelos (editores), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 467-486.

ARISTÓTELES, *Política*, La Habana, Ciencias Sociales, 1916.

AROCHA, Jaime, “La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?”, *Geografía Humana de Colombia*, VI (Los afrocolombianos), 1998, pp.341-389.

_____, *Utopía para los excluidos*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia (Colección Centro de Estudios Sociales), 2004.

ANTA DIOP, Cheikh, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 1959.

ANTÓN, John, “Afroecuatorianos: Reparaciones y Acciones Afirmativas”, en: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *Op. Cit.*, pp. 155-181.

BARBA Solano, Carlos, *Régimen de bienestar y reforma social en México*, Santiago de Chile, CEPAL-Naciones Unidas, 2004. Disponible en PDF en línea: <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/3/15523/P15523.xml&xsl=/dds/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xslt> (consultado 18/10/2012).

BASTIDE, Roger, *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

BATTLE, Michael, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Cleveland, Ohio, The Pilgrim Press, 2009.

BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (2ª edición), México, ITACA/FFyL-UNAM, 2000.

_____, *Ética*, México, Ed. Torres Asociados, 2004.

_____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

_____, “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, en *Stromata*, Argentina, Universidad del Salvador, San Miguel, Año LXV – N°1/2, Enero-Junio 2009.

_____, *La hermenéutica analógica y la dialéctica*, México, IIFL-UNAM, 2011 (artículo inédito).

BIKO, Steve, *I write what I like*, Chicago, University of Chicago Press Edition, 2002.

BRILEY John, *Cry Freedom* (simplified edition), Oxford, Oxford University Press, 2000.

BUATU BATUBENGE, Omer, *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, México, Eón, 2011.

BUJO, Bénézet, “Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective”, in Munyaradzi F.M., *African ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg, University of KwaZulu-Natal, 2009, pp. 281-297.

CABALLERO JURADO, Carlos, “El racismo: Génesis y desarrollo de una ideología de la modernidad”, en *Derechos Humanos. Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, N°42, Toluca-México, Marzo/Abril, 2000, pp. 95-111.

CABANILLAS, Natalia, *Género y memoria en Sudáfrica post apartheid: la construcción de la noción de víctima en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (1995-998)*, México, El Colegio de México, 2011.

CAMBA, L., Úrsula, *Imaginario ambiguo, Realidades contradictorias. Conductas y Representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2008.

CARONE, Iray & Silva Bento, Maria Aparecida (Orgs.), *Psicología social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (4ª Edição)*, Petrópolis, R.J., Ed. Vozes, 2009.

CASTRO-Gómez, Santiago, “Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro Gómez y Grosfoguel, R. (Coord.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre Editores, 2007, pp.79-91.

CEJAS, Mónica, “Retro-ilusiones en tiempos inestables: comisionando la memoria para la (re) inscripción de la nación post apartheid”, en María del

Carmen de la Peza (Coord.), *Memoria (s) y política. Experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, pp. 123-171.

CERUTTI, G., Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1994.

_____, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, CCyDEL/UNAM-Porrúa, 2000.

_____, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina (2ª ed.)*, México, Miguel Ángel Porrúa-CCyDEL/UNAM, 1997.

CHANCE, John Keron, *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

COLLINGWOOD, Robin George, *Ensayo sobre el método filosófico*, México, UNAM, 1965.

CORLETTI, Alejandro, *Kayrós. De escalas, tiempos, ciclos y sobre todo momentos trascendentes*, España, 2008.

COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana (tercera edición muy revisada y mejorada)*, Madrid, Ed. Gredos, 1987.

CRENSHAW, Kimberle, “*Mapping the Margins: Interscctionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*” (Artículo disponible en pdf, en línea: http://socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/projects/Article_Mapping_the_Margins_by_Kimblere_Crenshaw.pdf [consultado el 17/07/2014]).

CURTIN, Philip, *The rise and fall of the plantation complex: essays in Atlantic history*, Cambridge University, New York, 1990.

DAVIS, Angela, *Mujer, raza y clase*, Madrid, Ed. Akal, 2004, 2005 (disponible en pdf, en línea:

file:///C:/Users/Vaio/Downloads/Angela+Davis_Mujeres+raza+y+clase.pdf

[consultado el 14/07/2014]).

DE LAS CASAS, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de África*, Buenos Aires, 2000. Disponible en:

http://www.gabrielbernat.es/espana/lascasas/lascasas/Destrucci_C3_B3nAfri.ca.pdf [consultado el 22/07/2014).

DE LUNA Ramírez, Lucía, *Práctica de liberación: Una mirada desde la filosofía tojolabal hoy* (Tesis de maestría en Filosofía), México, UNAM, 2014.

“*Declaración y Programa de Acción de Durban. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*”, Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los derechos Humanos, Bogotá, 2002. Recuperado de: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/afrodescendientes_instrumentos_internacionales_Declaracion_Programa_Accion_Durban.pdf (29/07/2014).

DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1972.

DEPESTRE, René, *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas, 1980.

DERRIDA, Jacques, “*Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?*” In, Cassin, B., Cayla Salazar, P.H. (dir.), *Vérité, reconciliation, réparation*, Paris, Ed. Seuil, 2004, pp. 111-156.

DUSSEL, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana (Tomo II)*, Buenos Aires, siglo XXI, 1973.

_____, 1492: *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural Editores, 1994.

FANON, Frantz., *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1963.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía, Tomo III (K-P) (3ª impresión)*, Barcelona, Ariel, 2004.

_____, *Diccionario de filosofía Q-Z*, Barcelona, Ariel, 2004.

FORESTER, Dion Angus, *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African Theological contribution* (Tesis de doctorado en Teología sistemática), Pretoria, University of South Africa, June 2006.

FEUERBACH, Ludwig, *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

GADE, Christian B.N., "The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu", in *South African Journal of Philosophy*, Vol. 30, Núm.3, 2011, pp. 306. Disponible en PDF., en: <http://www.ajol.info/index.php/sajpem/article/view/69578> (consultado 10/07/2013).

GALL, Olivia, "Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos", en Olivia Gall (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, CEIICH-CRIM/UNAM, 2007, pp.63-88.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990.

GARCÍA, R. Mónica, *Cimarronaje simbólico en El palo ensebado. Análisis de elementos cimarrones en esta novela de René Depestre, desde un enfoque planteado por su propio autor*, México, UNAM, 2012. (Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos).

GOLDBERG, Marta Beatriz., “Los negros de Buenos Aires”, en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México, Conaculta, 1995, pp.529-608.

GONZÁLEZ, Calvo, Gerardo, *África. La tercera colonización*, Madrid, Ed. Mundo negro, 2008.

GONZÁLEZ, Ibarra, Juan de Dios, *La negritud tercera raíz mexicana*, México, Fontamara-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2007.

GROSGOUEL, Ramón, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, R. (Coord.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre Editores, 2007, pp.63-77.

_____, *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura De Sousa Santos*: http://iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boaventura_y_Fanon.pdf p.98 [consultada 11/06/14).

GUEVARA, Natalia, “San Andrés Isla, Memorias de la colombianización y Reparaciones”, en: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *Op. Cit.*, pp. 296-318.

GUEVARA Sanginés, María, *Guanajuato diverso: Sabores y sin sabores de su ser mestizo (siglos XVI a XVII)*, Guanajuato, Ed. La Rana, 2000.

HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Mexico, SEP., 1974.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1945.

_____, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

HERING Torres, Max S., “Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración”, en Claudia Mosquera, R.-L. *et al.*, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp.113-160.

HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Terramar, 2007.

INGENIEROS, José, *Sociología Argentina*, Madrid, Biblioteca científico-filosófica, 1913.

JANHEINZ Jahn, *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963.

KAGAME, Alexis, *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956.

KAKOZI, K., Jean-Bosco, *La invisibilización de los afrodescendientes en la concepción del mestizaje latinoamericano*, Tesis de Maestría en Estudios latinoamericanos, México, UNAM, 2010.

KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.

KROG, Antjie, “I speak, holding up your heart ...” *Cosmopolitanism, Forgiveness and leaning towards Africa*, 24e Van Der Leeuw-Lezing, Vrijdag, 03 November 2006.

LAO-MONTES, Agustín, “Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial”, en: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.

LEAL León, Claudia María, “Usos del concepto ‘raza’ en Colombia”, en Claudia Mosquera R.-L. *et al.*, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp.389-438.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.

_____, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Ed. Plaza y Valdés, 2004.

_____, “Vivir sin objetos”, en *El saber filosófico*. Tópicos No. 3, Coord. Martínez Contreras Jorge, Ponce de León Aura, Asociación filosófica de México, México, Siglo XXI, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

_____, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 2005.

_____, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000.

LÓPEZ INTZÍN, Juan, Ich’el ta muk’: *la trama en la construcción mutua y equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)*. Conferencia dictada el 14 de abril de 2011, en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuernavaca, Morelos. Disponible en: <http://www.educrim.org/drupal612/sites/default/files/Lopez.pdf> (consultado el 15/03/2012).

MACPHERSON, C. E., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.

MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991.

_____, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1993.

_____, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.

_____, *Hermenéutica analógica y el problema de la justicia*, CIALC-UNAM, México, 2011, p.2. (texto inédito).

MANDELA, Nelson, *Long Walk to Freedom*, Randburg, Macdonald Purnell, 1994.

MARÍA APARECIDA SILVA, Bento, “Branqueamento e Branquitude no Brasil”, en Carone Iray y Bento María Aparecida Silva (Orgs.), *Psicología social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (4ª Ed.)*, Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2002, pp.25-57.

MÖRNER, Magnus, *Race mixture in the history of Latin America*, Ed. Little-Brown, Boston, 1967.

MARSHALL, Thomas Humphrey, “Ciudadanía y clase social”, en...

MARTÍ, José, *Madre América. Nuestra América. Simón Bolívar*, Tabasco: Gobierno constitucional de Tabasco, 1944.

_____, *Nuestra América*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2000.

MARTÍNEZ DE LA ROSA, Alejandro, *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*, México, Ed. Torres Asociados, 2003.

MASOLO, A., Dismas, “Western and African Communitarianism: A comparison”, In Wiredu, Kwasi (Ed.), *A Companion to African Philosophy*, Massachussetts, Blackwell Publishing Ltd., 2004.

MATHIESON, Jane *et al.*, *Social Exclusion. Meaning, measurement and experience and links to health inequalities. A review of literature*, Lancaster, Institute for Health Research/Lancaster University, 2008. Disponible en:

http://www.who.int/social_determinants/media/sekn_meaning_measurement_experience_2008.pdf (consultado el 21/04/2014).

MBITI, John, *African religions and philosophy*, 2nd Edition, Great Britain, Heinemann Education Publishers, 1999.

MENDOZA, Carlos (Coord.), *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

METZ, Thaddeus, 2010. "The African Ethics of *Ubuntu/Botho*," *Journal of Moral Education* vol. 39, n°3, Indiana, University of Notre Dame, 2010, pp. 273-90.

MONLAU, Pedro Felipe, *Diccionario etimológico de la lengua castellana: (ensayo) precedido de unos rudimentos de etimología*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1856.

MONTOYA Guzmán, Juan David & Jiménez, M., Orián, “¿Racismo sin raza? Esclavitud, discriminación y exclusión en el Nuevo Reino de Granada, 1573-1808”, en Claudia Mosquera Rosero-Labbé *et al.*, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010.

MORA, FERRATER, José, *Diccionario de filosofía Q-Z*, Barcelona, Ariel, 2004.

MORENO FIGUEROA, Mónica, “Negociando la pertenencia: Familia y Mestizaje en México”, en Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (ed.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Lecturas CES, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp.403-430.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia & Ruby Esther León (eds. y coautoras), *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

_____ et al., *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010.

MOSQUERA R.-L, Claudia, “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, en Claudia Mosquera R.-L & Barcelos, Luiz Claudio (eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 213-276.

MULAGO, Vincent., *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.

MUNANGA, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo*, Sao Paulo, Global, 2009.

MUNYARADZI, Felix, Murove (ed.), *African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg, University of KwaZulu-Natal, 2009.

MUTSAKU, K., Kande, *Desarrollo y liberación. Utopías posibles para África y América Latina*, Tecnológico de Monterrey (campus Estado de México)-Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.

NDAYWEL È NZIEM, Isidore, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Kinshasa, Le Cri-Afrique Éditions, 2008.

NGOENHA Severino Elias, “Ubuntu: Novo modelo de justiça glocal? en: Raul Fornet-Betancourt (Hrsg.) (eds.) *Las Culturas del Saber y su Encuentro en el Dialogo Norte-Sur. Denktraditionen im Dialog : Studien zur Befreiung und Interkulturalität* 28, IKO - Verlag, Londres, pp. 95-105, 2008).

ONYEBUCHI EZE, Michael, *Intellectual history in contemporary South Africa*, New York, MacMillan, 2010.

ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, La Habana, Universidad Central de las Villas, 1963.

OTENE, Matungulu, *Heurts et lueurs d'une communion*, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1991.

PARRINDER, Geoffrey, *La religión africana tradicional*, Buenos Aire, Ed. Lidium, 1980.

PLATAO DE CARVALHO, Eugênio, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, Sao Paolo: Scortecci, 2007.

PLATÓN, *La República*, México, UNAM (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 1971.

QUIJANO, Aníbal, “La colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, R., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre Editores, 2007, pp.93-126.

_____, “¡Qué tal raza!”, en Claudia Mosquera R.-L. & al., *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 183-194.

RABINOVICH, Silvana, “Alteridad”, en Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (Coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Instituto Mora/Siglo XXI Editores, México, 2009, pp.43-46.

RAMOSE, Mogobe, B., *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers, 2002.

RESTREPO, Eduardo, “Imágenes del ‘negro’ y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX”, en *Revista de Estudios Sociales n°27*, Bogotá, Agosto de 2007, pp.46-61.

_____, Eduardo Restrepo, “Articulaciones de negridad: Políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia” (Artículo disponible en pdf, en línea: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/artiiculaciones%20de%20negri dad.pdf> (consultado, el 17/07/2014).

RICOEUR, Paul, “Avant la justice non violente, la justice violente”, In Cassin, Cayla, Salazar (dir.), *Vérité, reconciliation, réparation*, Paris, Ed. Seuil, 2004, pp. 159-171.

RIVERA, Camila, “Mirar hacia adentro para Reparar las Memorias en Providencia y Santa Catalina” en: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (ed.), *Ibid.*, pp. 319-342.

ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

_____, *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII (Tomo I)*, Ecuador, Banco Central del Ecuador, 1984.

_____, *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII (Tomo II)*, Ecuador, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1984.

ROZART, Dupeyron, Guy, “El Occidente frente a la representación del otro. El otro como inversión, diabolización y animalización”, en Olivia Gall (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, CEIICH-CRIM/UNAM, 2007, pp. 91-119.

SARTRE, Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

SEGATO, L., Rita, *Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas conceptuales*, Brasilia, Série Antropología 404, 2006, disponible en: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie404empdf.pdf> (consultado el 13/09/2013).

_____, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, en *Crítica y Emancipación*, Año II, n°3, Buenos Aires, CLACSO, primer semestre 2010, pp.11-44.

TORRALBA ROSELLÓ, Francesc, *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona, Herder, 2005.

VAN WYK, Chris (ed.), *We write what we like. Celebrating Steve Biko*, Johannesburg, Wits University Press, 2007

VARELA, Hilda, *Sudáfrica: Las raíces históricas (de la historia antigua a la paz de Vereeniging)*, México, El Colegio de México, 2000.

VARGAS, Manuel, “La biología y la filosofía de la ‘raza’ en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (comp.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 159-168.

VASCONCELOS, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México, Asociación Nacional de Libreros, A.C., 1983.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006.

TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1945.

THOMPSON, Alvin O., *Huida a la libertad. Fugitivos y cimarrones africanos en el Caribe*, México, Siglo XXI, 2005.

TUTU MPIOLO, Desmond, *No Future Without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999.

VAN DJIK, Teun A. (Coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa editorial, 2007.

VV.AA. *Pour une pensée africaine émancipatrice*. Points de vue du Sud, [Alternatives Sud, Vol. X], L'Harmattan, Paris, 2003.

WADE, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Pluto Press, 1997.

_____, *Gente negra, Nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Uniandes-Siglo del Hombre Editores, 1997.

WADE Peter, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (editores), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género, 2008.

WALLERSTEIN, Immanuel, *El capitalismo histórico*, México, D.F., Siglo XXI, 1988.

WILSON, Lindy, *Steve Biko*, 3rd impression, Sunnyside (Pretoria), Jacana Media, 2012.

WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987.

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

<http://sigriirwanda.wordpress.com/2010/04/07/umuganda-community-service/> (consultado el 29 de octubre de 2011).

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=extra%C3%B1o (consultado el 1er de noviembre de 2011).

<http://www.wordreference.com/fres/m%C3%A9chant> (Consultado el 1er de noviembre de 2011).

www.PorUnLugraMejor.org (consultado el 10 de noviembre de 2011).

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=palestra (consultado el 19/03/12).

<http://www.cnrtl.fr/definition/solidarit%C3%A9> (Consultado el 07/04/12).

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=s%C3%B3lido (consultado el 07/04/12).

<http://www.cnrtl.fr/definition/solidaire> (consultado el 07/04/12).

Monzó, M., Eloy, Física y Espiritu. Energía y Fuerza (Artículo publicado en: http://www.revistabiosofia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=132&Itemid=41 (consultada el 23/04/12).

http://www.filosofia.cu/ifc/rccs/nos_33-34/33-34_Carimba_GLaRosa.htm (consultado el 29/04/12).

<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4404.pdf?view=1> (consultado el 28/12/12).

<http://www.info.gov.za/documents/constitution/93cons.htm#SECTION251> (consultado 09/07/2013).

<http://www.ajol.info/index.php/sajpem/article/view/69578> (consultado 10/07/2013).

<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie404empdf.pdf> (consultado 11/10/13).

<http://etimologias.dechile.net/?generosidad> (consultado el 20/11/2013).

<http://etimologias.dechile.net/?mezquino> (consultado el 20/11/2013).

<http://lema.rae.es/drae/?val=mesquino> (consultado el 20/11/2013).

<http://www.educrim.org/drupal612/sites/default/files/Lopez.pdf> (consultado el 20/11/2013).

lema.rae.es/drae/?val=quid+pro+quo (consultado el 26/11/2013).

http://kamusi.org/translate?headword=join&from_language=366&to_language=371 (consultado el 25/01/2014).

<http://isizulu.net/> (Consultado el 25/01/2014).

<http://etimologias.dechile.net/?raza> (consultado el 28/06/2014).

<http://lema.rae.es/drae/?val=raza> (consultado el 28/06/2014).

<http://www.wordreference.com/ptes/ra%C3%A7a> (consultado el 07/07/14).

http://www.tufs.ac.jp/ts/society/masaaki/kyositu/kogi/shiryo/Cummins_CastaPainting_2.pdf (consultado el 12/07/2014).

<http://tienequevercontigo.blogspot.mx/2011/07/iii-conferencia-mundial-contra-el.html> (consultado, el 29/07/2014).

Christian B.N. Gade, “What is *Ubuntu*? Different Interpretations among South Africans of African Descent”, in *South African Journal of Philosophy*, 2012, 31 (3), pp.484-503. Disponible en línea, en pdf:

http://pure.au.dk/portal/files/48387009/What_is_Ubuntu._Different_Interpr

etations_among_South_Africans_of_African_Descent.pdf (consultado, el 07/08/14).

<http://lema.rae.es/drae/?val=opci%C3%B3n> (consultado, el 30/12/14).

SIGLAS Y ABREVIACIONES

ANC : African National Congress

EFF : Economic Freedom Fighters (Luchadores por la Liberación económica)

IFP : *Inkatha* Freedom Party (Partido de la Liberación *Inkatha*)

NP : National Party (Partido Nacional de los Afrikaners)

PAC : Pan Africanist Congress

R.D.C.: República Democrática del Congo [Ex – Zaire]

SASO : South African Students Organisation

T.R.C.: Truth and Reconciliation Commission

VOC: Vereenigde Oostindische Compagnie (Compañía Holandesa de las Indias Orientales).

APÉNDICES

ENTREVISTAS⁴⁷³

With Wendy⁴⁷⁴:

- *Do you think that racism or racial discrimination exists here in South Africa?*
- Yes, absolutely.
- *Could you give me some examples?*
- Well, you know for example the other day...We often see people begging on the streets...and most times nobody gives money or anything, and often it's a Black person⁴⁷⁵...The other day I was in a shopping centre. There was a young white man begging and Afrikaners, white Afrikaner couple took money out and gave to him and said: "go buy yourself some bread ...". I can't judge for sure, but I don't believe they could have given the money to a black person...
- *How did you know that this couple were Afrikaners?*
- I heard them speaking to the guy in Afrikaans. The guy was a white Afrikaner. They spoke to him in Afrikaans...and I knew, you know, there is a connection: "we are white, we are Afrikaners and we help each other", and I'll really die the day they will give money to the black person.
- *In Bertrams, where I was living before I moved to Brixton, there were two white men who used to beg money on the street, and some of my friends told me that those white were not yet white man.*

⁴⁷³ Fueron realizadas en la ciudad de Johannesburgo (*University of Witwatersrand*), Sudáfrica, entre junio y julio del 2013.

⁴⁷⁴ Los nombres de las personas entrevistadas fueron cambiados. La primera entrevista fue con una persona blanca, la segunda con una persona negra y la tercera con una persona hindú, o sea, sudafricana de ascendencia hindú.

⁴⁷⁵ Se suele escribir "*Black*", con mayúscula, para nombrar a los sudafricanos de color negro; "*black*", con minúscula, para hacer referencia a los "no-blancos" ("*Indians*", "*Coloureds*" and "*Blacks*") que, durante el apartheid, eran considerados despectivamente por los blancos como "*blacks*"; y, por último, "*white*", con minúscula, para referirse a los blancos sudafricanos en general, que están compuestos principalmente por los Afrikáners y los descendientes de ingleses, y otras minorías de europeos que llegaron a Sudáfrica, como los alemanes, franceses, entre otros. Agradezco a Maina wa Mutonya esta pertinente observación.

- Yes, they call them “white trash”, “trash” is rubbish. That to say: “you are rubbish”.
- *Do you think that racism has gone down since the beginning of the multi-party system (1994)?*
- Yeah. You definitely see that there are more opportunities; you can see there are more equal opportunities. I think, institutionally, racism has gone down. You know, there is no longer that official racism or it’s low...you know, black persons cannot get access to the same privileges or whatever, that is institutional, official racism, but in terms of how people feel, there the opinion divide, but on the other hand, you hear many white people say that racism has now been reversed. Because now we have BEE (Black Economic Empowerment). So, our government grants for a company with black director, or you are more likely to get government business if you have certain percent of black employees. So white people complain because they say it’s not fair, “we can’t do as much business because we are whites, while people are getting more opportunities because they are Blacks”. So, they say that racism has been reversed.
- *It’s interesting and quite complicated because white people are minority and Black people majority, but on the other hand, the latter are minorities in the economic arena...*
- Yeah, the economic doesn’t reflect ...should reflect the demographic of the country, yeah, you are right!
- *Do you think that there could be some Ethnic favoritism ... in order to get a job or to overcome economic situations? For example, if you are a Zulu or Sotho...whatever...you are likely to get quickly a job than if you are not.*
- Yeah, definitely is that a feeling of... you know, we are part of the tribe...you see people driving in a cars and back window screen they have a sign that says “ 100% Zulu”...I don’t know if it translates like to

giving an advantage because of the tribe; I'm not sure because...I don't have personal experience.

- *Ok. Let's move to another issue. I don't know if you have ever heard about Ubuntu.*
- Mm, I have, yeah.
- *Ok. So, what is your opinion about black people and white people, ...living together? Do you think it's possible? And is this question related South Africa reconciliation under the auspices of the "Rainbow Nation"...What can you say about that?*
- I definitely think it's possible...we start to see now a very young generation...three or four they go together to school, and depends on the family, the area as well, but I think that now the young... the children are starting to mix together and they become so more "colour blind".
- *What do you mean by "colour blind"?*
- It means they don't notice skin colour or they don't care about skin colour. Somebody was talking about his daughter who is in nursing school and she was telling her grandfather: "I've got a friend...", and grandfather asked: "is he a black or white?", and she said: "I don't know!". So, for the young generation, I think, it can be possible, but it will depend on the parents because even the young kids go to school together, if they go home the parents they start talking about not playing with other kids, then it would keep being perpetuated. So I think it's possible but it would take many generations. It won't happen quickly and it depends on keeping watch over bad influence on the children wherever it happens. It's what I think.
- *In the book "Cry of freedom"⁴⁷⁶ it's said that Steve Biko had a good friend who was white. It seems that there is a kind of whites called "liberals" who supposedly are friendly to Black people. I think they could improve*

⁴⁷⁶ Veáse: John Briley, *Cry Freedom* (simplified edition), Oxford, Oxford University Press, 2000.

the integration of both Blacks and Whites so as to achieve the outcome of living together...

- Yeah, but I don't think it's a majority who are like that. I think even somebody... maybe there are not actively racist, but they still don't make an effort to meet other people; maybe just they are comfortable in their circle of friends, they are comfortable with White friends; and so, even if they are not racists, they still don't go out and exclude people from other cultures and other tribes.
- *And sometimes the situation doesn't help, because people fear to go out or to go to some places of the city claiming that they don't feel safe.*
- Yeah, the perception is that ...mm I think a lot of white people have a perception that crime is mostly committed by Black people and they are scared to go to Black areas, Soweto for example.
- *And what could you say about what some people point out that the issue now in South Africa it is not about racism, but social class.*
- I guess, I guess, yeah! It's just a question of money because you get Black people who have very successful in business sitting and are living in the Centre and driving BMW...yeah, and I think they fit quite easily into the White society...so, yeah, you have a point definitely. It's about economic discrimination.
- *The last question I have is about xenophobia (which arose in 2008, two years before the 2010 World Cup)...what can you tell me about it? Do you think that it's just a problem among Black people or it concerns the whole South African society?*
- As far as I know it was mainly with Black people. Yeah, I don't believe it was an issue for white people...I mean, it was Zimbabweans that were coming..., Malawians, Mozambicans...All I have... anything I have heard, any story I have heard on the news was that... It was... Black South Africans that had problems with these people, maybe just because they had contact with them. Most white South Africans didn't have much

contact with Zimbabweans or Malawians...I mean, many of these people went to live maybe in the Townships.

- *But I have heard that many of white people are more likely to work or to hire...to give job to Black people, but not to Black South Africans.*
- Yes, they do. They feel that they are hardworkers and are more reliable... yeah they have that perception, for sure.
- *That could be one of the reasons of xenophobia?*
- Absolutely, that could have caused a lot of conflicts...yeah, because, you know...you feel that those persons are coming to take our jobs, our opportunities.
- *Thank you very!*
- It's my pleasure!

With Siyabonga:

- *Do you think that racism exists here in South Africa?*
- Yeah
- *In which way?*
- It does exist, especially in the farms. It's still deep in there. In some areas it's still there, but it's light. In the farms it's still deep. If you get to farms, you know, the Boers are still called "Baas"⁴⁷⁷ ...old White are still owning the land, ...our brothers and sisters used to work... my brother works in the farm; he still call his boss "Baas", which means boss. You, you are a "kaffir"⁴⁷⁸. But they [Boers] don't use that (kaffir) any more. Yeah, even

⁴⁷⁷ "Baas" is an Afrikaans word that translates as 'master'. It is/was usually used by Black unskilled laborers to address their white bosses and has become widely symbolic of the racial oppression that characterized the apartheid regime. <https://answers.yahoo.com/question/index?qid=20110805080256AA4TZIK> (13/06/2013)

⁴⁷⁸ "Kaffir" viene del árabe "*kafir*", que significa "infel", "incrédulo. Este término religioso fue primero adaptado por los portugueses (cafre, en portugués) para referirse a los negros no musulmanes, cuando se involucraron en el comercio árabe de esclavos, en las costas orientales de África. Después fue adoptado por otros comerciantes y/o navegantes europeos. En el contexto sudafricano, los bóeres, descendientes de "Dutch", lo usaban despectivamente o de forma muy racista para referirse a los sudafricanos negros. Ese término es o era una de las

they use it, they are afraid to come out because they are afraid they can lose their job...

- *What does this word mean?*
- "Kaffir"?
- Yes.
- "Kaffir" is very ugly word, you can't even use it; It seems like a baboon or something like...yeah, it's not a nice word...It's a very very racist word; you can't call someone "kaffir". Now if my boss calls me "kaffir", I can open a case against him, we can go to court for this...yeah, it's a very very very bad word, so you can't use it, you can't call someone a "K word". Now they say just a "K word".
- *A "K word"?*
- Yeah. Which means "kaffir". So, you can't use a "K word". Yeah, so racism is especially in the farms...
- *Ok. And what about in the cities?*
- In the cities... it's still there, but they try to hide it. You can see some white people...they can't eat with Black people. Now... let say...we share a kitchen there, then I find white people sitting on the table and I want to sit with them, some maybe can stand up, not here (University of the Witwatersrand) but in some places they still do [that]. Or if you are in a kitchen and are sitting on a table eating your food or something, they don't want to come in; they will say: "we will come later when everyone is not there. But even they find one white person inside there...they will wait...
- *So, do you think racism has gone down since 1994?*
- Yeah, It went down a lot...But, there are some provinces where it's still deep there, because the provinces are still owned by White people; especially Free State. If you go to Free State, there are many Boers there...But even Black people, Black people who are still stuck in the

palabras más racistas en Sudáfrica. Es prácticamente el equivalente de "nigger" en Estados Unidos.

seventies, they are also racists, not only the White people are racists. Because, or let say they are not racists they are angry because of what happened in 1976⁴⁷⁹...so, some Black people are still stuck in 1976; when they remember that event and they see White people, they get angry.

- *And do you think that reconciliation is possible? You know, I am interested in Ubuntu...all about the concern that people must be together...or must live together and forgive...so on.*
- Yes, there are...there are those who forgive each other and they are people who are teaching us every day, because as you know, the generation is coming younger and younger...
- *Ah, do you mean the young generation is changing that situation?*
- Yeah, they are changing everything...We know how to forgive each other...I can give an example of myself: you know, I love everyone, I don't care where you come from, whether are you rich or poor or whatever, I accept every person in life, because I know that God created everyone for a reason; it can be equal, there are people who will be rich, there are people who will be poor, there are people who will live on the streets...I mean, I don't know...It's only God who knows what can happen. So, I accept everyone, whether you are White, Black or Indian, whether you come from Zi⁴⁸⁰, Maputo⁴⁸¹, DRC⁴⁸² or everywhere ...so, I think if everyone can think in that way and accept everyone and not say: "you know what? These people came here and they're taking our jobs, they take this, they take that..." no, everything will be...will finish.

⁴⁷⁹ Se refiere al "Soweto Youth Uprising" (Levantamiento de los jóvenes de Soweto), cuando los estudiantes se levantaron en contra de la imposición de la enseñanza en Afrikans y otras disposiciones de "Bantu Education Act" (Ley de la Educación de Bantú, promulgada en 1953), una ley para una educación segregada. Ese levantamiento terminó en la masacre de estudiantes negros de Soweto por la policía. Véase el cap. III de esta tesis, punto 3.2.

⁴⁸⁰ Abreviación para decir Zimbabwe.

⁴⁸¹ Capital de Mozambique.

⁴⁸² Siglas en inglés para decir República Democrática del Congo.

- *Yeah, this is important...now you raise the problem about this issue of xenophobia...and I have heard here about this, it was terrible...in 2008.*
- Yeah, xenophobia was terrible issue, they attacked people, man...come on! ...they attacked people...for what?!
- *What could be the reasons of this xenophobic attitude?*
- They are not educated, they are not educated, because even in here they have something missing in their head.
- *Saying that, you mean that people who are xenophobic...?*
- Yes, xenophobic people are not educated...they have something missing in their head, yeah it's the ones I am talking about...because you cannot attack people just because they come from Somalia, they come from somewhere, I mean...when apartheid was still deep in South Africa, our brothers, our fathers...they had to run away from here, going to Lesotho, going to Botswana, going to Angola and so on and so on...overseas...they stayed there for long time...and those people treated them nicely, you know...but now it's our turn to treat them kindly...I mean, the situation they are in, they don't want to be in that situation, they want to stay in their countries but they have...I mean, it's worse there, they are hungry there.
- *Yeah, if they came here it is not for tourism or for enjoying...it's for the situation...*
- Yeah, the situation in their countries...yeah, they would not like be here, no no no...so, all kind of things...yeah, I could go back to that the issue of racism, I think...if...especially the people who are living in the farms, the owners of the farms, the Boers, if they can accept that we are one thing, we are one person, in effect, even though we are different colours...I think it would change, even though it would take time, but I think we're getting there...
- *Yeah, because young generation is changing...*
- Yeah, young generation...we accept change.

- *Even among young Boers? Are they changing as well?*
- Yes. Because before, if you were a Black man you could not date, you could not marry a white woman, but now I think that about forty percent of Black guys are married to whites.
- *Really?*
- Yes.
- *And which white women specifically, Boers or English?*
- Can be Boers, can be...everyone. Because I know one guy...he is from my province Limpopo (my wife is from his area)...is married to a white woman...so, what I'm saying is just trying to show you that at least even though apartheid is still there or racism is still there, bit by bit they are trying to change...only those who don't accept that reconciliation is there or the power has been equal now because...beg them...you couldn't stay in the same area with White people...Black people were staying in their own area, especially in townships and in the suburbs there were only Black people, but now if you go to Sandton⁴⁸³, you go to Bryanston, you go wherever...it's mixed, white people, Black people, Indians...I mean, all the races.
- *Yeah, it will take time but we are at the beginning.*
- It will take time, but it's a beginning, we are getting there.
- *Ok. You are getting there, and doing so you are building the "Rainbow nation", that is, living in harmony...*
- Yeah... "Rainbow nation" what you can see now...like the sport...you know, cricket, rugby, soccer...you know...
- *Yes, it's very famous here! It's White sport?*
- Yeah, it's White sport. We used to call it White sport, because only White people were playing cricket, were playing rugby, us we used to play baseball, we used to play soccer only, but now Black people are also playing rugby, even you can see our national team, few Black people are

⁴⁸³ Un barrio "chic" y de negocio, que queda al noroeste de la ciudad de Johannesburgo, en el camino entre esta ciudad y Pretoria, la capital política de Sudáfrica.

there, even if it's not enough but Black people are there...in cricket you can see one or two Black people are there, because they are good. Now it's no longer anyone sport, it's not only a single person sport or white people sport, it's everyone sport now...

- *Ok, that's good! It's a very good example of this integration, this change...that's coming.*
- Yeah. If you can see rugby games now, they are taking place from Ellis Park⁴⁸⁴, to Orlando⁴⁸⁵, it's taking place anywhere, it's always full, Black and white are there. By World Cup (2010), we were one thing, Black and white. You know what? They were trying to bring the nation together, yeah. I think through sport that [integration, reconciliation, change...] will happen...Now when you go to the stadiums, it's mixed there, you can't see only Black people, whether Kaizer Chiefs⁴⁸⁶ or Orlando Pirates are playing, you can see White people also wearing Pirates or Chiefs jerseys...before they were afraid to go, but now because we are free, they can do whatever they want. Yeah, it's that I'm saying, you know that?...it's a bit by bit...yeah, you are trying...so especially in the farms, if they can stop, I mean, opposing our brothers or what[ever], I think it would get there.
- *Ok. I get your point. So, the farmers, in your opinion, are the South Africans that are still racists? I am right?*
- Yeah, they are still saying no...here it's my place...and they can fire you anytime they want.
- *Ok. Thank you so much!*

With Nasri:

- *My first question is about racism. Do you think that here in South Africa racism exists?*

⁴⁸⁴ Uno de los estadios de fútbol y otros deportes de la ciudad de Johannesburgo.

⁴⁸⁵ El estadio de fútbol del equipo (club) de Soweto que se llama "Orlando Pirates".

⁴⁸⁶ Uno de los mejores club de fútbol soccer de Johannesburgo. El "clásico" de Johannesburgo es el partido entre Kaizer Chiefs y Orlando Pirates.

- In general?
- *Yes, in general.*
- Yes, I think racism does exist in general. I say in general, because I think that my generation...people who are young aren't, I think they are not as racist as the old people are. I think the old generation are stuck in this, and they are specially divided; but it's not between Whites and Blacks, but between Blacks and Coloureds, Coloureds and Whites, such as Blacks and Whites. So, I think that racism is...does exist, yeah.
- *Ok. And do you think that since...the multiparty system or the democratisation of South Africa...since 1994...do you think racism has gone down?*
- I can't, I can't say because I was very young in 1994, but I think it probably goes deep down, because after 1994 when Nelson Mandela was the president for few years, everyone seemed to be ...operating in living together...well, after he left presidency, he could see the divided people, you know some people were against Affirmative Action, I mean in theory was a big deal, affirmative action...people were against very much so, not only white people, black people also were against it.
- *Who was proposing or doing Affirmative Action, the government?*
- Yes, the government. I think it was Mandela Government.
- *Why people were against the Affirmative Action?*
- Basically is because they privileged the Black or non-white people in South Africa. So it doesn't matter if you are the best person for the job, the most qualified or the most intelligent person, you get a job based on your race...the same system in Universities...for example if you are applying to Medical School⁴⁸⁷, literally sixty percent have to be Black, thirty percent have to be Indian and Coloured, five percent can be foreigners and five percent can be White. So, if all the white people who wanted to apply for Medicine were around twenty-thirty, only ten of them

⁴⁸⁷ Se referiría a la Escuela de Medicina de la Universidad de Witwatersrand, Johannesburgo.

would get accepted because...not mention of the marks, the qualification or anything, but based on their race. So there are some who are against it, because it's unfair...the young white generation are not responsible for the past...Now the best person qualified for a job – could be Indian, white, even Chinese – when they apply mostly they are told that the Company is looking for Black people, and then they can't get that job.

- *That is what some persons say here that there is now an “inverted racism”?*
- Yes, “inverted racism”! That type of Affirmative Action is “inverted racism”.
- *But, I think white people took a lot of advantages during the Apartheid System, and they still be benefiting from the Apartheid past!*
- Yeah, they did. Yeah, I understand it.
- *So, why do you say that Affirmative Action is unfair?*
- I said it's unfair because I'm thinking about the new generation...this new generation of white people...may not be racist, they are not racist. I'm saying the young generation, my generation. I have experienced racism, you know, in a terrible disgusting way! I mean, my friends, be they Black, white, Chinese, Coloured, Indian...all friends I socialize...I don't think “oh, my God who is Black in the group, who is White...?!” It doesn't matter to aspect, someone is an individual...like a white individual...working hard in order to achieve something...and limited...because they have to pay the mistake of the past. I don't think that is necessarily fair, especially when the non-white get opportunities and they improve in so many circumstances: in jobs, at University...they mess up, they mess up, they fail, they are fired, they make mistakes, they get corrupted...Not only Black people can do that, I'm not saying that, I'm just saying that when one is given the opportunity, they don't take full advantage of it...I mean, if you look at the Medical School, many students are not white...many students in general are failing. That's

what I'm saying...they could have taken someone who is very dedicated in being a doctor and not because of his or her race.

- *Sometimes you said Black and you put inverted commas, then you said "non-black". Does it mean that for you it's politically correct to say "non-black" than "Black people"?*
- Yeah, it's just a generalisation because the Indians, the Coloureds were also considered as blacks...in the past they were considered "blacks". During the apartheid regime, black was anyone who wasn't white.
- *Ok. The other issue I want to talk with you is about Ubuntu. Have you ever heard about this?*
- Yes, I have heard about Ubuntu. I think [I heard about it] when I was in primary school, in high school, when I was doing Social Studies; you glance at South African concepts like Ubuntu... Yeah, so that I have learnt about Ubuntu is through school.
- *Yeah, and it was like to get together...?*
- Yes, brotherhood of people, to have Ubuntu, to have good relations with people...
- *Since primary school?*
- Yeah.
- *In which subject did you learn this?*
- I think in Social Studies or Life Orientation. When I was in school, it was called "Life orientation", but the system changed, they changed the name to "Social Studies".
- *And do you think it's possible to live together, Black people, white people, Coloureds...to be reconciled?*
- Of course, of course it's possible; I do think that it's possible, definitely.
- *In which way?*
- Mmm...I think that when people realize that constructs or the...the theory or the motivation for the apartheid... they understand it was wrong, and so many live morally, ethically...I think when we start to

recognize that it was so wrong, and we start to recognize...you see other people...you need to have respect to everybody...

- *But you said that this is especially among young people?*
- It's just what I'm saying...when we start realizing these things like... just because I'm white doesn't mean I'm better than someone else or just because I'm Black it doesn't mean I'm furious than someone else, or just because I'm an Indian it doesn't mean I must be intermediate when I speak to a white person. When we start breaking down all those things and just look at each other as people and have respect for people as they are, not even in terms of races, but as human beings, I think that is when you start to live together, because...you don't blame people for the race, you do not reward people because of the race, you judge persons just for who they are and what I do, what I believe are; not on this context of race, you know, but you have to live, you have to get experience of that...
- *Meeting other people?*
- Yes, exactly. And other people must be [open] minded...for example, in my primary school, even in high school, we were only Indian people...I never had Black friends, white friends...of course I spoke to Black people, white people, different people...when I went out during the weekends, whatever, but they weren't my friends, they weren't my best friends, you know what I mean? When I went to University I had no judgment about Black people, white people, nothing. So, I was asking myself, "oh, I know Indians, I need to find some Indian people and be friends", which is something that a lot of...
- *Did you do that?*
- No, I didn't, but that is something a lot of people do at University. You always have that is called "Indians' steps" or always "Indian's set", all the white people are in the lawns⁴⁸⁸, all the Black people sit in the...When I

⁴⁸⁸ Uno de los espacios de encuentro (tipo cafetería) dentro de la Universidad de Witwatersrand.

went to the University I wasn't going to do that, because I went with no judgment and I said: "I wanted to meet as many people as I can, learn about as many people as I can..." You know, through this experience and process I have just met many of these friends I have today and seen what experiences we have in similar, what similarity we have, and do they approach me also, they don't think of me as anything...They just think of me as someone of the University, just as Nafeesa. They don't say you're from Indonesia, you're from..., you know, we just approach each other and we both are sharing experiences and we can be friends, yeah! And I think that is something that makes me believe that people can get along...But, just that experience that I have had!

- *You recognize that that experience has changed your mind?*
- I can't say changed...when I had that experience, it helped me more, because I never came from a racist background... I was very open to everyone and I always grow up and grow up because of religion and culture...I have respect for other people...So, from that platform, I was already not racist, but that experience at University, I would say, just aided more to meet my framework of how I relate to other South Africans...
- *I have heard some people saying that the reconciliation...things like that, is like a fantasy, it doesn't work...but you say that, in you experience, it's possible.*
- Some of my best friends aren't from my race, some of my best friends are Black, some of my best friends are Indians...my friends are all different. We aren't friends because we are from the same race, we aren't friends because we have the same age, we aren't friends because all we like soccer...I think our general idea of life is the same, that way we can be friends, because you can be friend to some people who are interested in you, that is to me a very superficial relationship, you have friends who truly have the same beliefs about life and about people as you do, you

know, I can't be friend of someone who doesn't respect other people...So, in my experience, I believe that it's possible.

- *And what about xenophobia. Do you think that xenophobia is about Black people only? What could be the reason of the xenophobic attitude?*
- I think xenophobia exists just in informal business. Personally...It may be unfair statement, but this is my experience, I feel that the new generation, I say, African people Black people...because they experienced part of the Apartheid and they came out of Apartheid, I feel that they...and because now we're back to a democratic society with ANC in power, I feel that a lot of Africans are very entitled, like "we suffered, now it's our turn to prosper economically, it's always...It's our place now, it's our country", but it's not fair, because they are not the only people who suffered and they can't be entitled with someone else who comes from another country to try to make a better life here in South Africa. You can't say "get out, I'm entitled to this!"...So, I think that xenophobic things come from...when other people come to try make a better life in South Africa, but they accept the responsibility that comes with it and try to do the best and they work hard, you know, and they work so hard...and they get to a level of other successful South Africans...and, many South Africans tell them that they don't deserve, all they have (shops, cars...) they are for South Africans...
- *It's paradoxical, on the one hand, they think that they deserve all, but on the other hand, they don't want to work hard. I'm right?*
- No, they don't! And even if they do, they aren't working hard; they aren't working as hard as they should be working to achieve that level of success.
- *And is there xenophobia at the Universities?*
- No, I don't have any experience of xenophobia.
- *Ok. So, xenophobia is just among poor people?*

- Yes, we could say that. But, at Universities there are some poor people, but there you're opened to learn new things, expand your mind and expand your believe system, you're in charge of your person, like that. You'll be more interested to know about life...and also those people who are in Universities don't come from the background like "oh, my God I suffered enough...this is ours...I deserve that, I am entitled to this..." we don't have this feeling, we don't experience it as young [student] people.
- *But, have you never experienced racism?*
- No, never. I've never experienced racism against me.
- *Never?!*
- Never, I can't ever remember instances when I felt "oh, my God, someone is... you know, talking to me badly because of my race... No, I honestly can't say what I have with what I say, may be I'm in an ideal situation. But, honestly, even my friends, my Black Africans friends told me that one day they went out to Pretoria (in Pretoria there are not only many white population, but there are many [white] Afrikaners) and it's not the generalization, but many Afrikaners are still racist, I mean, old generation; even young men are also very racists, because when my friends went out to Pretoria, they went to places where there are bars, clubs and stuff, they went out there, and my friend told me he got caught up in a fight... Black people against white people, and I was shocked when I heard that, I was absolutely shocked!
- *Why were they fighting?*
- Because white people didn't want Black people to go to "their school". You know, yet [when] those Black guys who went to a white school speak on the phone, you think you're speaking to a white person...because they were grew up with that accent, that's life!...He probably has more white friends than Black friends and may be they are more important to him, [but] for me that's shocking, that's absolutely disgusting.

- *Oh, let me tell you something that surprised me when I came here. I was surprised to see that in public transport, there are only Black people.*
- Yeah, public transport is to Black People. It's more for the poor people...I mean, the public transport is terrible in this country!
- *Ok. Thank very much!*
- It's my pleasure!